فهرست ما فی هذا المجلد

١- حاشیه شیخ بهائی بر تفسیر بیضاوی با تعلیقات و توضیحاتی از خود شیخ در کنار صفحات با امضاء منه سلمه الله و منه دام ظله که معلوم میدارد زمان حیوة مصنف نوشته شده است
ص ١ تا ١٩٩

٢- تعلیقات خفری بر الهیات تجرید
با حواشی عدیده از عده زیادی از علما که ذیلاً بآنها اشاره میشود
٢٠١ تا ٣٠١

کتاب متعلق بمولانا محمد صالح بن زین العابدین الحسینی بوده که بعد از و بپسرش محمد حسین بن محمد صالح رسیده که مهر و اثر هر دو پشت ورق اول دیده میشود و در ص ١٩٩ یادداشتی بتاریخ ١٠١٩ هست که در هرر با نواب شیخ الاسلام که تصور میرود حضرت شیخ بهائی باشد ملاقات نموده است

سلطان - شیخ حسین - ص.ق - صادق - شما جیلانی - شما کشمیری - جم (آقا جمال خونساری) - عبد الرزاق (صاحب گوهر مراد) - س.ح.ن - احمد - قاسم - م.ح.ب - محمد ق - ف.خ -

حاشیه شیخ بهائی بر بیضاوی و دیگران

عربی

سده ١١

دوگونه نستعلیق

٢

استغفر الله الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم الحي القيوم واتوب اليه

يا من ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وآله اختم لي في يومي هذا بخير وشهري بخير وسنتي بخير اللهم مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك ودين نبيك ولا تزغ قلبي بعد اذ هديتني وهب لي من لدنك رحمة انك انت الوهاب واجرني من النار برحمتك اللهم امدد لي في عمري واوسع علي في رزقي وانشر علي رحمتك وان كنت عندك في ام الكتاب شقيا فاجعلني سعيدا فانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب

اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة وينقسم على ما صرحوا به الى اثني عشر قسما منها اصول هي العمدة في ذلك الاحتراز ومنها فروع اما الاصول فالبحث فيها اما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة او من حيث صورها وهيئاتها فعلم الصرف او من حيث انتساب بعضها الى بعض بالاصالة والفرعية فعلم الاشتقاق واما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيئاتها التركيبية وتاديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو او باعتبار افادتها لمعان مغايرة لاصل المعنى فعلم المعاني او باعتبار كيفية تلك الافادة في مراتب الوضوح فعلم البيان واما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من حيث اواخر ابياتها فعلم القافية واما الفروع فالبحث فيها اما ان يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فالعلم المسمى بقرض الشعر او بالمنثور فعلم انشاء النثر من الرسائل والخطب او لا يختص بشيء منهما فعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلم البلاغة لا قسما برأسه

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	١٣	١	١٢
[illegible]	[illegible]	١٤٠	١١٦

١٢٢

١ / ٤-٥-٣

حاشيه قاراد

كتاب حاشيه بر تفسير بيضاوى از شيخ بهائى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل نسخة عالم الامكان نشر حالايات قدرته وتفسيرا وجبر
نقوش صحيفة الاكوان بيانا لبينات وحدته ومقررا وانزل على عبده
الكتاب ولم يجعل له عوجا تبصرة للعالمين وتذكرا وقص فيه من انباء الغيب
ما تنجلى به غياهب الشك والريب عمن كان سميعا بصيرا والصلوة على من
خصه الله بمظهرية اسمائه وفضله على اهل ارضه وسمائه وارسله بالهدى ودين
الحق بشيرا ونذيرا وآله مصابيح الظلام ومفاتيح دار السلام الذين اذهب
الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وبعد فيقول الفقير الى الله الغنى محمد المشتهر
ببهاء الدين العاملى وفقه الله للعمل فى يومه لغده قبل ان يخرج الامر من يده
ان اولى ما رتع بريد النظر فى رياضه وكرع رايد الفكر من حياضه هو العلوم
الدينية التى عليها مدار الاسلام والمعارف الشرعية التى اليها دعا الانبياء
عليهم السلام وان اجلها واعلاها علم التفسير الباحث عما اراده الله سبحانه
بكلامه المجيد الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد وانى والله المتكلم ازل متطلبا لاستكشاف سره المكتوم مترقبا
لارتشاف رحيق المختوم فصرفت برهة من زمانى فى تحقيقه وتدقيقه
وما جرت مدة عمرى وطالت فى اجتناء اسبابه وادواته مواظبا على استغراق
النهار والليل فى غوص لجاريه واستنهاض الرجل والخيل فى سبر اغواره
فوجدت كتاب انوار التنزيل واسرار التاويل للحبر الجليل والفاضل النبيل
المؤيد بالامداد السماوى القاضى ناصر الدين عبد الله البيضاوى قدس الله ذكى

ترتبه

رتبه وحشره فى زمرة احبته قد احتوى على العقول اللباب فى هذا الباب والطوى
على ما يدهش العقول والالباب من تحقيقات رائقة يذعن لها الدانى والقاصى
وتدقيقات فائقة تشيب فى حلها النواصى وقد كنت علقت
عليه حال اشتغال عصابة من الاخوان بمدارسته لدى ومذاكرته بين
يدى ما يسلك بهم جادة سبيله ويرشدهم الى ماء سلسبيله مع تجاذبنى
ايدى الاسفار وتنائى بتنى البرارى والبحار يوما بالشام ويوما بالاهواز
وتارة بمصر واخرى بالحجاز وكان ذلك الكتاب فى تلك المدة رفيق اسفارى
وسمير عشياتى واسحارى فجددت النظر فيما كنت قد علقته عليه
قديما واضفت الى تلك العقود درا نظيما فجاءت بحمد الله بسترة المخزون
فى فحاوى عباراته مظهرة لدرة المكنون فى مطاوى عباراته رشحة
بطرايف تحقيق ابى من ايام الشباب موشحة بلطايف تدقيق انتهى من
وصال الاحباب قائلة بلسان الحال المنى ياملها بنكر صاحب وتنظر سديد
لو كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد والله
اسال ان يعصمنى عن الخلل فى القول والعمل انه القادر على ما يشاء وبيده
ازمة الاشياء ولنشرف اولا عنان الخطاب الى الكلام على ديباجة الكتاب

قوله الحمد لله الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا
وشح صدر الخطاب باقتباس من الكتاب متضمن لاسم معرب عن ذكر جهة
فتارة لبراعة الاستهلال من جهتين وغير نظم القرآن المجيد بابدال تبارك
بلفظ التحميد لما فى هذا التبديل من موافقة مفتتح التنزيل ولشدته المحافظ

احديها الافتتاح ببعض القران الذى هو موضوع علم
التفسير والاخرى ظاهره غنيه عن البيان
والتعبير ... شرح
... وصوره

على العمل بالخبر المشهور من الابتدا بالحمد في كل الامور وللايما الى جواز تغير المقتبس بعض الالفاظ القران وان منع منه بعض علماء البيان ووصف القران بالنزول الذى لا يتصف به الا المتحيز بالذات دون الاعراض وسيما الغير القارات كالاصوات انما هو بتبعية محله سواء اخذ حروفا ملفوظة او معانى محفوظة وهو الملك الذى يتلقف الكلام من جانب الملك العلام يتلقفه سماعيا او يتلقاه تلقيا روحانيا او يحفظ من اللوح المحفوظ ثم نزل به على الرسول صلعم وانت خبير بان هذا انما يمشى على القول بجسمية الملائكة كما هو مذهب الاكثرين واما على القول بتجردهم كما الحق الحكماء عليه وذهب بعض علماء الكلام اليه فلا اللهم الا ان يتمحل ظهورهم للانبياء عليهم السلام فى صورة الماديات نزولا تشبيها للنزول العقلى الرتبى بالحسى المكانى فيكون قوله نزل الملك استعارة وقولنا نزل الفرقان مجازا مرسلا بتبعية ملك الاستعارة التبعية ولذا وجه آخر اوردناه فى الشرح والكلام ان كان نفع المؤمنين كما هو الظاهر فلا اشكال لعلمهم بمضمون العلة وان جعل عاما التزم التغليب او التنزيل منزلة المعلوم لقوة الدليل وسمية القران فرقانا لفرقه بين الحق والباطل والحلال والحرام ولنزوله متفرقا او لكونه مفروقا بعضه عن بعض لانه منفصل بالسور والآيات او لافتراقه عن ساير المعجزات بالبقاء على ممر الايام وضمير كون لعبده او للفرقان وعوده الى الله مستبعد والمراد بالعالمين الثقلان دون الملائكة

اوليس

اوليس الغرض انذارهم ولم يضم البشارة الى النذارة اقتصارا على الاهم او التخلية اهم من التحلية ولعدم شمول البشارة العالمين والتوزيع وان امكن الا ان المتبادر خلافه **قوله** فتحدى باقصر سورة من سورة مصاقع الخطباء من العرب العربا فلم يجد به قديرا التحدى طلب المعارضة واصله فى الحداء ولا يقدح فى عطفه بالفاء التعقيبية تخلل الابلاغ والتكذيب اذ هو من قبيل تزوج فولد له ولا انه يقتضى تاخر التحدى بالبعض عن نزول الكل لتعين ارادته بالفرقان فى الفقرة السابقة قرينة اللاحقة لان التنزيل لما كان امرا ممتدا امكن التعقيب بالنظر الى بعض اجزائه وان ابيت فاحمل الفرقان على القدر المشترك بين الكل والبعض او اسلك طريقة الاستخدام بحمله على البعض وضميره على الكل مثلا واما حمل تنزيل الكل على ارادته كقوله اذا قمتم الى الصلوة ففيه ما فيه والمستتر لله او لعبده وهو اولى وعوده الى الفرقان سمج والتحدى بالاقصر لعله مستفاد من اطلاق السورة نحو فاتوا بسورة من مثله والمصاقع جمع مصقع بكسر الميم وفتح القاف خطيب مصقع اى بليغ او عالي الصوت من صقع الديك اذا صاح والعرب العرباء الخلص فى العروبة من قبيل ليل اليل وظل ظليل ومن تبعيضية او بيانية والمراد بعدم وجدان القدير عدم وجوده كقولهم لا اجد فيه فضلا منك وربما قرئ تجد بالتاء الفوقانية اى لم تجد المصاقع او العرب وضميره للاقصر والمراد بمثله وعوده الى التحدى او الفرقان كما قيل بعيد والباء صلة القدير لتضمنه معنى الاتيان او جعلها بمعنى على واراد منه معنى القادر لظهور ارادة نفى اصل القدرة لا كمالها

وعدل الیه للتسجیع وقد یجعل من قبیل قوله تعالی وامّا ان نکلّم للتعبد علی احد الوجهین
فان الاول یشمل الکامل فی البلاغة کامل فی القدرة لا محالة اول فیه انه لا یلزم کامل
فی القدرة علی الاتیان ولیس الکلام الآتیه فتأمل **قوله** وافحم من تصدی لمعارضته
من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان حتی حسبوا انه سحر والسحر الا احکام الاشکال
والعجز فیه کالعجز فی التحدی وفی معارضته للقرآن او الاقتراء به او بعده
وفی الاخیر بعد وکلام صریح فان التصدی للمعارضة وقیده بهو مخالف لما فی
دیباجة الکشاف وکیف کان فلیس فیه ارز آن شأن القرآن کما ظن ملعلیم توجوا
للمعارضة اول وهلة ثم لما علموا عجزهم عدلوا عن المحاجة بالحروف الی المقاتلة
بالسیوف والفصاحة ههنا بمعنی البلاغة المعنی المتعارف بین اهل المعانی
کامل فقد فیها الغطالیس لعدمها تصور الکاظن وعدنان جد النبی صلی الله
علیه واله وقحطان ابو قبائل الیمن والمراد بها العسکر ان المنتسبان الیهما
قوله ثم بین للناس ما نزل الیهم حسبما عنّ لهم من مصالحهم لیدبروا آیاته
ولیتذکر اولوا الالباب ذکر العطف بثم للتراخی الزمانی بین التبیین و
والانزام او لشدة التفاوت من الزام المعاندین وارشاد المفترین وضمیر بیّن
کعز افحم وعوده الی الفرقان لان بعضه بیّن بعضا بعید جدا وانما بهواد کان
یعم الانس والجن کما فی الصحاح وبعثته علیه السلام الیهما کما هو الصحیح الا ان الظاهر
اراده الانس خاصة لان التبیین علی حسب ما عرض من المصالح کان لهم وموارده
مشهوره ونزل بالبناء للمفعول لادلّه من بابه نفعل ان عاد ضمیر بین الی
العبد وبالعکس ان عاد الی الله وحسبما عن ای قدر ما عرض وضمیره مفتوح

ومنه یسکن ولا انتشار فیه بعدم تأخیر البیان عن وقت الحاجة کما ظنّ سواء سلکی
الطرف من او تبیّن لهم فیه انتشاره لجوازه عن وقت الخطاب وضمیر اماله فلیز فان
اولیه موصول او بیّن ان اعدت ضمیر بین الیه والوا الالباب اصحاب العقول السلیم
عن متابعة الالف ومعارضة الوهم واراد بالعم کرالانعاظ والاستحضار لما
تضمنه من الترغیب والترهیب او استحلاء الالوار واللاهوتیه وخلع الاغشیة
الناسوتیه عنها تأملا بآیاته وفهم اسراره والتنوین فی بذکر التعظیم وحمل النوع
والعدول عن صیغة التفعّل الی التفعیل للتسجیع **قوله** فکشف قناع
الانغلاق عن آیات محکمات هنّ ام الکتاب واخر متشابهات هن رموز
الخطاب تأویلا وتفسیرا القناع المقنعة الواسع والانغلاق انسداد الباب
والاضافة بیانیه وقیل من قبیل لجین الماء وعد بشبه الایات باره مجوّمات
النفائس واوفی بمحجبات العرائس علی طریق المکنیه واثبت لها فی الادل
الانغلاق وفی الثانی القناع علی طریق التخییل ففیه استعارتان مکنیتان و
تخییلیتان انتهی وعندی انه لیس فیه الا استعارة واحدة مکنیة واخری تخییلیه
فحسب وقد بحثت وجه فی الشرح والمحکم ما حفظ عن الاحتمال والاشتباه
والمتشابه ما لا یتضح المقصود منه الا بالتفحص والنظر کذا فسرهما المولف فی
آل عمران وکشف قناع الانغلاق عن المحکم مع انه لا انغلاق فیه من قبیل قولهم ضیق
فم الرکیة ان عاد المستتر الی الله سبحانه ای انزلها مکشوفة واوضح بهذا الایماء
فی المتشابهات الا علی عموم المشترک وان عاد الی عبده فالمراد اظهاره صلی الله

عليه واله حقايق اسرارها المصونه واراره دقايق اشارات الكنوز التي لا يظفر
بالعثور عليها الا واحد بعد واحد ولا يفوز بالوصول اليها الا وارد
بعد وارد فان لكل آية ظهراً وبطناً وان حبلت الكشف بالنظر الى متفاهم
العام والوصف بالاحكام بالنسبة الى الخواص لم يكن بعيدا وهن ام الكتاب
اي اصله الذي يرد اليه باقيه وافراد الخبر لتاويل نزله الايه الواحده ورموز
المطالب مثل طيبي الماء او نكته او حكمه او الرمز اشاره بالحاجب او الى حرفي
ما او علا و تفسيرا منصوبان على التمييز النسبة في كشف القناع و تجوز عودهما
الى كل من المحكم والمتشابه والتاويل ارجاع الكلام و صرفه عن معناه الظاهر
الى اخفى محتمل من آل يؤول اذا رجع والتفسير كشف اصل المعنى من الغفر وهو
السفر يقال اسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفته واسفر الصبح اذا
ظهر و انجلى و قد يخص الغفر باظهار المعنى للبصاير و السفر بابراز الاعيان
للابصار **قوله** وابرز غوامض المعاني ولطائف الدقايق لسجايا لهم
خفايا الملك والملكوت و خفايا قدس الجبروت ليتفكروا فيها تفكرا
الابراز الاظهار والغموض خلاف الوضوح و تجلى اما من باب التفعل او
الانفعال والملك مايدرك بالحس و يقال له عالم الشهاده والملكوت
ما لا يدرك به وهو عالم الغيب وعالم الامر و يكون عالم الشهاده بالنسبة الى عالم الغيب
كالقطره من البحر اللجي سمي الاول ملكا والثاني ملكوتا اذ زياده المباني
لزياده المعاني والخبايا المسترات جمع خبيه والقدس بضم القاف وسكون

الدال الطهر والتنزه والجبروت من الجبر بمعنى القهر والعظمة والجلال و
المراد الصفات السلبية والمعنى ينكشف لهم تنزه الذات الاحديه عن
شوائب النقص و قد يراد بالجبروت الملاء الاعلى لحصر نقصانهم الكمال
بكمالهم العقلي وليتفكروا متعلق بتجلى والعدول الى تفكرا للسجع
قوله ومهد لهم قواعد الاحكام واوضاعها من نصوص الآيات
والماعها لـيذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا تمهيد الشي تسويته و
اصلاحه والمراد بتمهيد القواعد اظهارها وابلاغها واقدار المجتهدين على
استنباطها واستخراجها فكانه اشارة الى علم الاصول فاوضاع الاحكام
علاماتها كالدلوك والزنا لوجوب الصلوة والحد مثلا وان اعدت
ضمير اوضاعها الى القواعد امكن ان يراد بها المعاني الموضوعه لافاده
تلك القواعد والمراد بنصوص الآيات دلالاتها القطعيه وبالماعها
دلالاتها الظنيه من لمع بيده اذا اشار بها **قوله** فمن كان له
قلب او القى السمع وهو شهيد فهو في الدارين سعيد وحميد ومن لم يرفع
اليه راسه واطفى نبراسه يعش ذميما وسيصلى سعيرا لما ذكر انه سبحانه
بين للنبي صلى الله عليه واله وسلم بين للناس ما اشتمل عليه القرآن المجيد
مما يمكن التوصل به الى صلاح الدين وسعاده النشاتين فرع على ذلك
حال المبين لهم بتقسيمهم الى قسمين سعداء واشقياء وقسم السعداء
فرقتين فريق لهم قلب اي قوة النظر في آياته والاستنباط من فحاوى
اشاراته وفريق ليس لهم ذلك ولكنهم اصغوا اسماعهم واحضروا اذهانهم

الى من يحوز الاحد عنه والاول المجتهدون والاخر المقلدون وجعل
الاشقيا من لم يلتفت اليه ولم يعول في الاهتداء عليه واطفا نور
العقل والاستعداد الذي وهبه الله سبحانه لو منحه اياه فبقي في
ظلمات جهالاته محروما عن ادراك كمالاته نعوذ بالله من ذلك والنبراس
بكسر النون وسكون الباء الموحدة السراج والضمير فيه للموصول وفي الكلام
استعارة مكنية وتخييل قوله فيا واجب الوجود ويا فايض الجود
ويا غاية كل مقصود صل عليه صلوة توازي عناه وتجازي غناه وعنا من
اعانه وقربيانه تقريرا اطلاق واجب الوجود عليه سبحانه على
سبيل التوصيف لا التسمية فان اسماءه تعالى توقيفية وليس هذا منها و
الاطلاق التوصيفي غير موقوف على السماع عند كثير من المحققين وافاضة
فايض الجود الى الفايض الفاعل وفيه مكنية وتخييل لما وصف النبي صلى
الله عليه واله بالصفات السابقة من تبيين الايات وكشف الغطاء
عن المفصلات وابراز الغوامض وتمهيد القواعد وذلك مما يبعث و
يحرك على الدعاء له صلى الله عليه واله ويوجب علينا ذلك فطلب له الصلوة
من جناب الحق جل وعلا ملتفتا من الغيبة الى الخطاب مثنيا عليه سبحانه
اولا بعبارات ثلث تطمح اولها عن انه مبدا الكل وثانيها عن انه منه
معاشهم وثالثها عن انه اليه معادهم تقديما للوسيلة على طلب الحاجة
كما في قوله اياك نعبد و تفرع هذه الجملة على ما سبق يقوي عود
الضماير المستترة في صدور الفقر الست اليه صلى الله عليه واله ولذا قلنا
انه

انه الاولى والعنا بالعين المهملة المفتوحة والمد التعب وبالمهملة المشقة
والمراد التعب الحاصل للامة بسببه ص والمشقة التي اصابها في اعلاء
معالم الدين من الاعداء والمعاندين قوله وافض علينا من بركاتهم
واسلك بنا مسالك كراماتهم وسلم علينا وعليهم تسليما كثيرا البركة النماء و
الخير الكثير واراد بها علومهم ومعارفهم ومن تبعيضية او ابتدائية والكرامة
الاكرام ومسالك كراماتهم الطرق الموصلة الى اكرام الله تعالى
لهم ووسط الدعاء لنفسه بين الصلوة والتسليم ليكون اقرب
الى الاجابة حيث وقع بين المستجابين ولو بالنسبة الى بعض المدعو لهم
فانه سبحانه اكرم من ان يقبل الطرفين ويرد الوسط قوله
فان اعظم العلوم مقدارا اعلاها منارا علمه يقتضي الطريق لسالك الى سبيل
سالكه وعلم التفسير علم يبحث فيه عن كلام الله المجيد من حيث الدلالة
على مراده سبحانه والمراد من كلام الله القرآن والشايع المتبادر — اعني المعجز الرفيع مع التحدي
فيخرج البحث عن الحديث القدسي ثم شرف العلوم اما بشرف موضوعاتها
او معلوماتها او غاياتها او لشدة الحاجة اليها وعلم التفسير جامع
للشرف من الجهات الاربع لموضوعه كلام الله سبحانه ومعلومه ما
اراده جل وعلا من كلامه وغايته الفوز بالسعادات الابدية
والكرامات السرمدية وشدة الحاجة اليه ظاهرة فان القرآن منبع
اصول الديانات وفروعها ومنه يستنبط معقولها ومسموعها كل من عمل
به الى خلع الاغشية الناسوتية وتسلق الى اجتلاء الانوار الملكوتية

كما روي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام
انه قال لقد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون ونقل العارف
الرباني الشيخ عبد الرزاق الكاشاني في تاويلاته انه عليه السلام
خر مغشيا عليه وهو في الصلوة فسئل عن ذلك فقال ما زلت اردد
هذه الاية حتى سمعتها من المتكلم بها قال جمال العارفين الشيخ السهروردي
ان لسان جعفر الصادق عليه السلم كان في ذلك الوقت
كشجرة موسى عم عنده قول اني انا الله **قوله** لا يليق الى
آخره يره برع بفتح الراء المهملة وضمها فاق والعلوم الدينية
ستة التفسير والحديث والكلام والاصول والفقه وعلم الاخلاق
واراد بها في هذه النسخة الخمسة الاخيرة الفقرة السابقة واصول
العلوم الدينية الاربعة الاول كما قيل والاخيران فروعها واراد
هو بالاصول ما عدا الاول ولعله لم يرد بسقاط التفسير والكلم فيه
الا الاطلاع على ظواهره فقط والبحث فيها بل اراد الخوض في اغماره
والوصول الى اغواره والبحث عن حواشيه وتاليف الكتب فيه فلا
يرد انه جعله اولا راس العلوم الدينية وهو يقتضي كون البراعة
فيهما موقوفة عليه فكيف جعله ثانيا موقوفا على البراعة فيها وقد يقال
ان الاول بالنسبة الى السلف والثاني بالنظر الى الخلف والمراد
بالفنون الادبية علم الادب وهو علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب
لفظا وكتابة وفنونه اثنا عشر اللغة والنحو والصرف والاشتقاق و

الكتا

عن الفقرة ال
عن

والكل والبيان والتاريخ والانشاء والعروض والقوافي وعلم
الخط وقرض الشعر وهذه هي الصناعات العربية فعطف الفنون الادبية
عليها تفسيري والاستمداد التفسير من الادبية الاخيرة غير ظاهر فلعل الاطلاق
نظرا الى الاغلب واما علم القراءة فمن توابع التفسير كما ان البديع من
توابع المعاني **قوله** ولطالما الى اخره اللام للابتداء والقسم
محذوف وما كافة للفعل عن العامل والمشهور انها لا يتصل الا بافعال
ثلثة قل وكثر وطال ولا يدخل الا على فعلية وقد يجعل مصدرية و
العدول عن الماضي الى المضارع في احدث لحكاية الحال والصفرة
بتثليث الصاد خلاصة الشيء والقارعة الفائقة والرابعة العجيبة و
لعله اراد بالافاضل المحققين الراغب الاصفهاني وجار الله الزمخشري
والامام الرازي فانه اكثر ما يستمد من كلامهم **قوله**
ويعرب اي اعرب عنه اي اظهره وكشفه والمعزية المنسوبة
الايمة الثمانية هم القراء السبعة المشهورون باضافة يعقوب
بن اسحق الحضرمي واختار قراءته من بين بقية العشرة لانه كان اعلم
اهل زمانه بالعربية وانتهت رياسة القراءة بعد ابي عمرو اليه
هذا ولا يخفى ان ظاهر كلامه مشعر بان ما عدا القراءات الثمان شاذ
وهذا قول غريب لا نعلم له فيه موافق فان المعروف بين القراء
والفقهاء قولان احدهما ان الشاذ ما عدا القراءات السبع وهو قول بعض
اصحابنا الامامية وظاهر كلام الرافعي والنووي من الشافعية والثاني

سورة فاتحة الكتاب

انه ما عدا القرات العشر واليه ذهب بعض الشيعة وحكى السنة
في العالم فتدبر بقي شي وهو ان القرات الشاذه لا تجوز
القراة بها في الصلوة ولا خارجها خلافا لمن نفي توهم المفسرين
لها وسيجي في هذا التفسير الذي مداره على الاختصار التام اللهم
الا ان يحمل كاخبار الاحاد في سلامة سندها تصلح لتخصيص
العمومات وتقييد المطلقات وتستفاد منها بعض الاحكام
قوله الا ان قصور بضاعتي بتطي باثبات المثلثة والباء الموحدة
والطاء المهملة اي بمشغي وشغلي والاستخارة سوال الله تعالى نجاح
ما هو خير وهو متعد وحي بالبناء للمفعول اي رفع به ترددي وفي بعض
النسخ بدل البسملة او سم بتشديد السين على وزن الثم من الوسم
وهو العلامة وانوار التنزيل من النور بضم النون وربما جعل
من النور بفتحها والاول اليق سورة فاتحة الكتاب السورة
طايفة من القران لها ترجمة مخصوصة ونقض طرده باية الكرسي و
اجيب بان المراد بالترجمة اللقب وملك اضافة محضه لم تصل الى
حد اللقب وفيه تعسف وقد يراد بالترجمة ما يكتب في العنوان
ومنه ترجمة الكتاب فترجمة السورة اسمها وعدد اياتها اللذان
جرت العادة باثباتهما في المصاحف فسلم الطرد ولا تطلق ايضا
الكسوح بالسورة قبل اعتياد الرسم اذ يكفي صدق الرسم الان
على ما قبل الرسم وفاتحة الشي اسم لاول كالخاتمة لاخره في الاصل

اما مصدر لانها كالفاتحة على فتح او مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة
بمعنى الكذب او اسم الكل كالساعة والقاهرة واضافتها في السورة اليها
كيوم الاحد واضافتها الى الكتاب بجزو الشي فيها لا مبيان وقد
يجعل الاجزاء بعض من وفيه ما فيه قوله وتسمى ام القران
عطف على ما استفاد مما قبله كانه قال تسمى فاتحة الكتاب
وتسمى ام القران فقوله لانها مفتتحه ومبداه اما تعليل للتسميتين
معا او للثانية فقط او على طريق اللف والنشر وهذا الاخير
ربما نقل عن المؤلف وخير الثلاثة اوسطها وان اقتضى انفراد
التسمية الاولى بالخلو عن التعليل من بين اخواتها الثلثة عشر مع
انها احق به فان هذا الاسم هو المرسوم في المصاحف لسلامته
عن سماجة تفرع التشبيه بالاصل والمنشا اللازم على الاول
والثالث ولانه انسب بالتعليلين الاخيرين ولعل التنزل عن التعليل
باشعار الاسم به اشعارا ظاهرا وما نقل عنه لم يثبت
قوله فكانها اصله ومنشاه لما كان يرد عليه ان المبداء
يقال لما منه الشي كما يقال النخ مبداء الثمر ولجزئه الاول كما يقال مبداء
الشهر يوم الجمعة والام انما هي مبدا للولد بالمعنى الاول دون الثاني
وهذه السورة مبدا للقران بالمعنى الثاني دون الاول كمل
كلامه بهذا التشبيه وحاصله انه لما كان حصول الكل بلا وه
اوكنانه او ورد لا انه ترتب على حصولها كان كانه حصل منها وفيه

ما لا يخفى قوله اولا لانها تشتمل على اصول ما فيه الخ كان الجلدة
المشتملة على الدماغ وقوة الحس يسمى ام الرأس ووجه انحصار
اصول القرآن في هذه الثلثة ان الغرض من انزاله تكميل الانسان
بمعرفة ربه والتوصل الى قربه وهذا التوصل يكون بالعبادة التي هي
امتثال اوامره واجتناب زواجره وهذا الامتثال لا يتحقق بدون
باعث هو الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب وقد اشتملت الفاتحة
على هذه المطالب بهذا الترتيب وغيرها من السور وان اشتمل على
هذه المطالب ايضا الا انها اول السور نزولا عند كثير فما في باقي
السور كانه تفصيل لما اجمل فيها قوله او على جملة
معانيه اي من الوجه السابع على ان مقاصد القران ثلثة مبدأه
ومعاشيه ومعاده ومبنى هذا على انها اثنان علمية وعملية فقيل
اراد بالحكم النظرية ما يستفاد من اول الفاتحة الى مالك يوم الدين
اعني احوال المبدأ والمعاد وبالاحكام العملية ما يستفاد من الباقي
والموصول اما صفة لمجمل معانيه او لمجموع الحكم والاحكام او الاخير
فقط وعلى الثاني فالسلوك والاطلاع اما نشر مرتب او
مشوش وكل من الاربع لا يخلو من شئ فليطلب بالتامل قوله
والواقية والكافية بالنصب عطف على سورة وقد يحرك العطف
على الاكثر وهو مع بعده يستلزم للعطف على جز العلم الكلي الا اذا
التزم ما قيل في شهر رمضان رمضان واشار بذلك الى الاشتمال بنوعيه

والصلوة

قوله والصلوة بالجر وربما قرئ بالنصب استنادا الى ما جاء في
الحديث القدسي قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين وفسرت بالفاتحة
لما روي في حديث آخر ان الله قال لي فيما من به علي اني
اعطيتك فاتحة الكتاب وهي كنز من كنوز عرشي فقسمتها بيني وبينك
نصفين ولا يخفى ان الجانب بتعليل المؤلف قوله
او استحبابها كما هو رأي ابي حنيفة في الركعتين الاخريين كذا
قيل وفيه انه لا يليق تعليل التسمية بذلك مع وجوبها عنده في الاوليين
وقيل اراد بالوجوب الوظيفة عند الشافعي وبالاستحباب ما يقابل
الوظيفة فيشمل الوجوب باصطلاح الحنفية وفيه ما لا يخفى وفي
بعض النسخ واستحبابها بالواو فقيل اي التكلف شدة ملابستها الصلوة
وجوبا في الاوليين واستحبابا في الاخريين سميت بذلك وفيه انها
يسمى بذلك عند الكل فلا يليق التعليل على مذهب البعض الا ان
يدعى انه من قبيل تسمية الرجل بقلة الحق على احد الوجهين ولعل
مراد هذا القائل شدة ملابستها وجوبا عند بعض ووجوبا واستحبابا
عند آخرين الا ان عبارته قاصرة فتامل قوله والشافية
بالنصب والشفاء بالنصب او الجر قوله دون المغضوب عليهم
هكذا وقعت عبارة الكشاف والمراد صراط الذين انعمت عليهم
لظهور عدم عد الصلة آية بدون الموصول وكذا المضاف اليه بدون

المضاف قوله ويثني في الصلوة عدل عما وقع في الكشاف لانها يثني
في كل ركعة اشعارا بان مراد العلامة بالركعة الصلوة تسمية للكل باسم
الجزء ولم يقل في كل صلوة لئلا يرد صلاة الجنازة وقد يحمل الركعة
في كلام العلامة على معناها الحقيقي وتوجيه بوجوه الاول ان مراده انها
يثني في كل ركعة باخرى في الاولى فتثنى الاولى بالثانية وفي الثانية
بالاولى واما الوتر فليست من مذهبه وفيه تكلف واما ما قال من انه
توجيه لكلامه بالا ترى لانها غير واجبة في الاخرتين عند الحنفية
والعلامة منهم ففيه ان استحبابها فيهما كاف في هذا التوجيه كما لا يخفى
الثاني ان في للسببية والمراد انها تثنى في الصلوة بسبب ركعة ركعة
لا بسبب الركوع والسجود كالطمانينة ولا بسبب ركعتين ركعتين
كالتشهد ولا بسبب صلوة صلوة كالتحريم والتسليم وبعده ظاهر كما لا يخفى
الثالث ان في بمعنى مع والمعنى تثنى مع كل ركعة ولكنهم منه عرفا انها
تثنى مع كل ركعة منشاه كما يقال فلان ياكل مع كل احد اي مع كل احد
ياكل معه وفيه ضعيف والحق ان التوجيه الاول الذي اشار اليه
المؤلف احسن التوجيهات وقد وقعت عبارة الكشاف بعينها في
الصحاح ونقلها بعض اصحاب الحديث عن عمر بن الخطاب ايضا وفي
تفسير الامام هكذا لانها تثنى في كل ركعة من الصلوة وهذه اعجب جدا وقع
في الكشاف والصحاح لصراحتها بان المراد بالركعة معناها الحقيقي قوله
او الانزال عطف على الصلوة وكانه جرد المضارع عن معنى الاستقبال

او

[illegible]

او ان العبارة من قبيل علفتها تبنا وماء باردا وقد يقال لا حاجة الى هذه
التكلفات بل معنى القاء المضارع على حاله فانه سبحانه اطلع عليها السبع
المثاني بمكة كما يجيء لعله بانها ستنزل مرة ثانية بالمدينة وعرض المؤلف الايما
الى هذا ولولاه لما صح اطلاق السبع المثاني عليها بهذا الاعتبار قبل نزولها
بالمدينة قوله من الفاتحة الخ لا اختلاف في ان البسملة من القران
انما الخلاف الثاني في انها من اوائل السورة وجزء من كل سورة ام في الفاتحة فقط جزء منها
دون بقية السور ام ليست في اوائل شيء من السور جزءا منها وانما
كتبت للتبرك والفصل بين السورتين فابن عباس وابن المبارك
واهل مكة كابن كثير واهل الكوفة كعاصم والكسائي وغيرهما سوى حمزة
وغالب اصحاب الشافعي على الاول وهو مذهب الامامية وقال
بعض الشافعية وحمزة بالثاني واهل المدينة ومنهم مالك واهل الشام ومنهم
الاوزاعي والبصرة على الثالث وهو المشهور عند المتاخرين من الحنفية والمو
المحقق لم يعرض للخلاف في غير الفاتحة وفي بعض النسخ من الفاتحة ومن كل سورة
كما في الكشاف وفيه ان حمزة من اهل الكوفة وقد عرفت مذهبه قوله
وعلى ان التسمية من السورة عنده الظاهر ان صاحب الكشاف واتباعه وفي
هذا الفرع نظر اذ لا دلالة للعام على الخاص وقد يوجه بان ابا حنيفة
من فقهاء الكوفة وتقرير مذهبهم بحر ساده ونه يدل على ذلك وفيه انه نوقع
محتمل فالنظر بحاله هذا وقد يحيل لط طرح اسماء فوعا بالجزئية المصدر

الشوكوان ومعوليتها قدم لتكبره ويكون الوصف رسف به الظن
اشارة الى قوله تع ان بعض الظن اثم وعندي ان الاعراق
لسماعه بهذا التفريع اهون من ذلك ومن ظن ان المؤلف المحقق اراد
ذلك فهو احوج بان تبلى عليه ان بعض الظن اثم وسئل محمد بن الحسن
الى هذا الكلام حالاثره له في هذا المقام اذ لا نزاع لاحد في
انها من القران ولعل مراده ان محمدا لم يعين ايفر كابي حنيفة
وعوضه زياده رسف الظن فتامل واما ما تعال من ان عرض محمد
ان ما بين الدفتين كلام الله يع كله في محله بهذا الترتيب فيه ما لا يخفى على
السمعه **قوله** لما احاديث كثيرة ابى لنا على انها من الفاتحة
كما هو مذهب جح ان فيه اولنا على الجزء الاول من دعوانا على
النسخ المواتعه للكشاف وهذه الاحاديث متجاوزة عن العشرة
كا صرح به بعض المحدثين وقد نقل الشيعه الاماميه ايضا في ذلك احاديث
كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام والاحاديث التي اسندها
المالكيه معلولة **قوله** ومن اجله اي من اجل اختلاف المحدثين وفي بعض النسخ
من اجلها وبعد ان لم لا يحمل الضمير على المحدثين لاحاديثهم على ان اول الايات
السبع البسملة وهو اعم من كونها ايه مستقله فتامل **قوله** والاجماع
بالرفع عطف على احاديث وفيه بحث ظاهر فانه ان اراد الاجماع
على ان ما بين الدفتين كلام الله كله في محله على هذا الترتيب فمساده ظاهر وان
ان اراد الاجماع على انه كلام الله في الجمله فلا ينفعه والمراد ما بين الدفتين

يكن

يمكن ان يكون قرانا مع اسماء السور وعدد الآيات **قوله**
والوفاق فيه ان اتفاقنا في المصاحف يدل على انها قران لا على
انها قرآن في المحل والتحريد انما هو عن غير القران لا عن القران في المحل
قوله تقديره اقرا او معناه كما نلو وفي الكشاف تقديره
اقرا او اتلو **قوله** لان الذي يتلوه مقرو بيان للقرينة المعينة
للفعل المقدر باعتبار معناه لا لفظه والضمير في يتلوه للفظ بسم الله
اي لان الذي يتلو البسملة وهي مبدا المقرو وقد ظن ان الكشاف
اي يقول لان الذي يتلوه قراءة لا مقرو كما ان الذي يتلو بسملة الذابح
لا المذبوح ودفع بان كلامه في القراءة والمقرو وهو الحمد لله يتلو بسم الله
والوجد مجد بعد وجوده لكن المقرو لفظ من حيث بسم الله فاره على
القراءة بما انه متلوه بخلاف فعل واما بسملة الذابح فانما يتلوها في الوجود
الذبح لا المذبوح هذا ولا يخفى لطف قوله لان الذي يتلوه مقرو ولو قال
تقديره اتلو لان ما له متلو لكان الطف **قوله** وكذلك يضمر
للفاعل وكل فاعل فاعل وما يجعل بالبناء للفاعل مفعوله والجعل
المضمر هو الفعل النحوي والتسميه مبدا للفعل الحقيقي فلعل المراد ما يجعل
مبدا المضمر مصدره او ان الفاعل مضمر لفظ ما يجعل التسميه مبداله وهذا
يقتضي ان يكون المضمر مصدرا وهو خلاف مختاره ويجوز ان يكون
في اللفظ وتجرد معناه على طريق الاستخدام **قوله** وذلك اي
اضمار اقرا او اضمار كل فاعل ما يجعل التسميه مبداله وعلى هذا فقوله

يفرمبني للفاعل وعلى الاول للمفعول ولايخفى ان قوله او ابتداى
بوبد الاول فاصل ودلـ لعدم مالطابقة ويدل عليه بغير ان
ماصدر بالبسملة لماكان مقروا كان مطابقا لاقرأ واقرأ على تقدير
بخلاف ابدا فان المقرو ولايطابقه ولايدل عليه كذا قيل
وفيه نظر لانه كما هو مقرو منه جيد وكما مطابق لكونه مقروا
اقرأ ويدل عليه مطابق لكونه مبدوا ابدا ويدل عليه من غير تفاوت
فقولكم ان المقرو لا يطابق ابدا ولا يدل عليه كلام مخيل محتمل
والاولى ان يكون مراده انه قد وجد في القرآن والحديث ما يطابق
تقدير اقرأ ويدل عليه بخلاف ابدا ففي القرآن قوله تعالى اقرا باسم ربك
وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه واله امر من اوى الى فراشه
ان يقول باسمك ربي وضعت جنبي وبك ارفعه فهذا ان قرينتان على
ان متعلق البسملة متى لم يذكر كان فعلا خاصا من لفظ الفعل المصدر بها
وهذا كما قالوا في تقرير ان زيد في جواب من قام فاعل لا مبتدأ فالاول
وهذا الحمل متمشي سواء جعل ذلك اشارة الى اضمار اقرأ او اضمار كل
فاعل ما جعل التسمية مبدأ له وربما قيل الاشارة الى اضمار كل فاعل
وعوضه ان الفعل الخاص كاقرأ او ادخل مثلا يطابق ما بعد البسملة
ويدل عليه في كل موضع بخلاف ابدا لعدم حصول المطابقة له والدلالة
عليه فيما لم يكن الفعل امرا ممتدا كالخروج والدخول مثلا فالمراد بقوله
لعدم ما يطابقه الخ رفع الايجاب الكلي ولا يخفى ما فيه من التكلف هذا

وربما

وربما رجح تقدير اقرأ مثلا بانه يشعر بتلبس كل القراءة بالتبرك بالبسملة
بخلاف ابدا لاقتضائه قصر التبرك على ابتدائها وقد يعارض بان
تقدير ابدا يقتضي العمل بحديث الابتداء لفظا ومعنى وتقدير اقرأ مثلا
يقتضي العمل به معنى فقط وفيه ان مدار العمل بالحديث على الابتداء بالبسملة
لا على تقدير فعل الابتداء ولم يرد الحديث بان كل امر ذي بال
لم يقل او لم يفتتح فيه ابدا فهو ابتر فاصل ودلـ او ابتداى الكلام
او قراءتي فتقدير مؤخرا لزيادة اختصاره اي على الاختصار في ابدا
او ان كلا في ابدا فهو فيه مع زيادة في الاختصار وذلك لانه لا يلزم
من اختصار جزء لان الكلام على تقدير تعلق بسم الله به فالمقدر ثلاث
كلمات واما جعل بسم الله جزءا منه باضمار متعلق كاظن فخروج عن البحث
وقيل لان فيه اضمار العامل مع معموله الجائز وهناك مع المستتر وجوبا
قيل لانه ابعد من ابدا الحرفي وفيه نظر لان الوفي ترجيح تقدير الفعل
على الاسم لا تقدير فعل على اسم هو اكثر دورانه حتى لو قدر بدل
الذي هو مصدر ابدا لساواه مؤخرا وتقديم المعمول وفي
بعض النسخ المعقول هنا اي فيما نحن فيه بخلاف قوله تعالى اقرا باسم ربك
لانه اول قرآن نزل فكان الاهم القراءة مؤخرا بسم الله مجريها و
مرساها اي اجابه اواها وارساها لا الغرة من هبوب الرياح والمرساة
والاستشهاد على تقدير تعلق بسم الله مجراها لا باركبوا وان رجح
المؤلف هناك اي اركبوا فيها مسمين الله وقت اجرائها وارساها

على ما سيجي تفصيله ان شاء الله قدس لانه اهم واول على الالوهية
الالهية الشرافة وكون الوضع الرد على المشركين الذين كانوا
في افعالهم باسم اللات والعزى ووجه حصول الاختصاص لو اخر
ليكون التقديم ادل عليه ان نفى العدول عن ذكر ما الى ذكر الله ثم يدل
على الاختصاص دلالة ضعيفة قدس فانه مقدم على القراة اى
على فعلها فليقدم على فعلها ايضا قدس كيف وقد جعل اله لها
اى مستعانا به عليها ولما كان للاله جهتان جهة تبعيه وابتدال وجهة
توقف واحتياج اشار الى ان الملحوظ ههنا الجهة الثانية بقوله من حيث
الح قدس كل امر ذى بال اى خطر بالبال جليلا كان او حقيرا
فالوصف للتعميم او يطلب نجاحه او ذى شان يهتم به فكانه ملك بال
صاحبه لاشتغاله به فالوصف مخصص والابتر مقطوع الآخر
وجعل ترك التسمية في اول الامر موجبا لنقص آخره مبالغة في
سراية النقصان من اوله الى آخره كما ان بركة البسملة لو ذكرت
قدس وقيل الباء للمصاحبة اى لا للالة والاستعانة وصدره بقيل
اشعارا بالعدم ارتضائه وذلك لان جعل اسم الله سبحانه آلة للفعل
يشعر بزيادة مدخلية فيه حتى كانه لا يتاتى ولا يوجد بدونه والمصاحبة
عرية عن الدلالة على ذلك تبا وقد رجح المصاحبة بوجوه لصاحب الكشاف
بوجوه ذكرها السيد المحقق في حاشيته منها ان التبرك باسمه تعالى اوفق
في الادب من جعله آلة لتبعية الآلة وابتذالها وردبان الملحوظ ههنا الاول

وهذه

وهذه الجهة غير ملحوظ كما مر وفيه ان كون الآلة ذات جهتين كاف في
مرجوحيتها ومنها ان ابتداء المشركين باسم آلهتهم انما كان على سبيل التبرك
فقصد التبرك ادخل في الرد عليهم وفيه ان الحصر مم ولو سلم فكون التبرك
من المصاحبة اولا نم معناها مم بل هو معلوم من امر خارج هو ان مصاحبة
اسمه سبحانه تبرك توجد معها التبرك وهو جار في الاستعانة باسمه سبحانه
ايضا اذ لا معاندة بين الاستعانة وقد اشار المولف المحقق الى ذلك بقوله
بعيد هذا ليعلموا كيف يتبرك باسمه ومنها ان باء المصاحبة ادل على ملابسة
جميع اجزاء الفعل لاسم الله تعالى من الآلة والاستعانة وفيه نظر فان الظاهر
مع ذلك فان التقدير اقرا لا ابدا ومنها ان كون اسم الله آلة للفعل ليس
الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع بالآخرة الى معنى التبرك ملحقا
به اولا وفيه نظر يعلم مما قلناه قبل هذا قدس والمعنى متبركا باسم الله
اقرا هذا من تتمة القيل وربما جعل من كلامه وكيف كان فلبيت الباقية
صلة للتبرك بل المقصود ان التلبس على وجه التبرك قدس وهذا
وما بعده اى الى آخر السورة وهو جواب عما قال كيف يقول سبحانه
متبركا باسم الله اقرا وقد نظر ان قوله ليعلموا كيف يتبرك باسمه
رجوع عن الاستعانة الى المصاحبة ويدفع انه من تتمة القيل والحق
ان النظر ودفعه ليس بشى مما عرفت وليعدا خلاء المولف المحقق كلامه
عن التوجه لذلك مع وبيان الشبهة في الاستعانة ايضا قدس
ومن حق الحروف المفردة ان تفتح لان الاصل في البناء السكون لخفته
وعدم التعبير بالعوامل والدوام حركا بالتحريك وهذه الحروف لكونها

والباء

كلمات بر اسها مظنة الوقوع في اول الكلام وقد رفضوا الابتداء بالساكن
فبنيت على الفتح اخت السكون في الخفة وقد يعارض بان السكون
عدمي والكسر يناسب العدم مع ان من قواعدهم ان الساكن اذا
حرك حرك بالكسر قوله لاختصاصها بلزوم الحرفية والابتداء
بهما معا فلا تعاد فيهما بخلاف ساير الحروف كالتاء والكاف
للخطاب والواو للعطف ووجه اختصاصهما بذلك كسرها
ان لزوم كل منهما يناسب الكسر مناسبة ضعيفة فلما اجتمعا معا
ولزمتها الكلمة معا قويت المناسبة وحصل الاقتضاء اما
الجر فلما اقتضته حركتها اثرها واما الحرفية فلما فيها من السكون
الذي هو عدم الحركة والكسر لقلته كالعدم لعدم وجوده في الافعال والاسماء
الغير المتمكنة والحروف الا نادرا كالجر قوله كما كسرت لام الامر
ولام الاضافة الى ان كسر الباء من بين الحروف المفردة التي
حقها الفتح مماثل كسر هذين اللامين في ان كل منهما على خلاف
خروجه عما هو حقه والعلة ههنا رفع التباسها بلام الابتداء لو حملت
على الكسر والعمل ولم يحف الالتباس بذلك لتباين مدخوليهما وفي
الجارة بالداخلة على المظهر لان الداخلة على المضمر سوى يا
المتكلم للمناسبة مفتوحة على الاصل اذ الضمير بعد الابتداء غير
رفع واما فارتفع اللبس لعدم الدخول عليه بخلاف الداخلة على
المظهر والفرق بالاعراب فيه لا يتيسر في المبني والموقوف عليه والمقدر
الاعراب وانما اخرت الابتداء على الاصل وكسرت الجارة ولم يعكس

لبوا

لبوا فيه العامل واثره واما الداخلة على المستغاث فانما فتحت
ليميز عن المستغاث له مع انه في موضع ضمير او حرك فكانت داخلة
على المضمر قوله من الاسماء التي حذفت اعجازها الى وزنه
انه سقط منه الواو واو اصله سمو قوله مبتدا بها فالهمزة
الى الا اذا اتصلت بما قبلها كبسم الله قوله للان من دابهم ان
يبدوا بالمتحرك لبشاعة الابتداء بالساكن فيبادر فقال همزة الوصل
الثابتة في الابتداء الساقطة في الدرج حتى سكون اوائلها بحاله
ولا يخرجون عن دابهم وكلامه مشعر بان الابتداء بالساكن غير ممتنع
وكذا كلام الكشاف وهو مذهب السكاكي قال المحقق الشريف
من استقرا لغة العجم وجد فيها الابتداء بالساكن المدغم قوله
ويقفون على الساكن اذ الوقف ضد الابتداء وله الحركة فكان له
السكون المضاد لها ولان الانتهاء عدمي فناسبه السكون الذي
هو عدمي ايضا قوله ويشهد له اي لمذهب البصريين فان الاعلال
في لام لا في فائه جمعه على اسماء واصله اسماو قلبت الواو المتطرفة
بعد الالف همزة واصل اسامي وسمي اسميو لكن في الصحاح لكن
والقاموس ان اسامي جمع اسماء واصل سميت سموت قلبت الواو الواقعة
الرابعة ياء وسمي اصله سمو قلبت الواو الفا وكان من اصله وسم لكان
تصغيره على اوسام ووسيم ووسمت ولما جاء سمو وقد لا وجه عطف
على تقرير ولغة اما حال من سما او خبر مجيء على انه فعل ناقص كقعد هذا

ومن جاء باجاءت ... الاولى القطع حوت كاهر

والاستشهاد بالبيت على ان سمى لغة فيه كهدى محل نظر اذ من لغاته سم بالضم كما سيذكره فلعله المذكور في البيت وتفسيره ظاهر لا شتهاره

قوله والقلب بعيد وغير مطرد نقل عنه ان المراد القلب المكاني وهذا جواب عن قول الكوفيين ان هذه الامثلة مقلوبة فاصل اسماء اوسام فعلت فصارت اسماء وان اصل اسم وسم جعلت الفا بعد اللام وخففت ثم جميع وصغر وجائه سميت وسما بعد القلب والحذف وقيل لا تعلق لهذا الكلام بالبيت بل هو جواب عما يقال اذا كان اصله سموا فلم لم يقولوا القلب الواو همزة ونقديمها

قوله وعوض عنها همزة الوصل وقيل لا حذف ولا تعويض بل قلبت واوه همزة كاعا واشاح ثم كثر استعمالها فجعلت همزته همزة وصل موزنه معل لا اعل

قوله لتقل اعلاله اي بالنسبة الى اعلاله عند البصريين وقد يقال اعل اي عوض الهمزة عن الواو المحذوفة ليقل تغيره اذ زيادة الهمزة يجبر نقصان الحذف اذ هو يوجب نقصان كمية ما تركبت منه الكلمة وانعدام خصوصية حرف وبالتعويض ينتفي الاول فيقل

قوله ومن لغاته سم وسم بالكسر والضم واخوتهما عن مذهب الكوفيين لاحتمال كون اصلهما وسما فحذفت الواو وكسرت السين لان الساكن يحرك بالكسر وضمت في اخرى للدلالة على حذف الواو

قوله بسم الذي في كل سورة سمه هو اوله وقيله على ما قال اليمني ارسل فيها بازلا تقرمه اي ارسل الراعي في الابل جملا بازلا وهو ما انشق

نابه

نابه لتوته اي يعيبه عن الركوب والحمل

قوله والاسم ان اريد به اللفظ الخ قد طال التشاجر في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره فالاشاعرة على الاول والمعتزلة على الثاني ومدتجر تجارير العقلاء في تحرير محل البحث على نحو يكون جديرا بهذا التشاجر حتى قال الامام في التفسير الكبير ان هذا البحث يجري مجرى العبث وفي كلام المؤلف ايماء الى هذا ايضا فكانه يقول لا مجال للنزاع لانه ان اريد به اللفظ فلا ريب انه غير المسمى او المعنى فلا شك انه عينه او الصفة فهو مثلها في العينية والغيرية والواسطة عند الاشعري فالنزاع عبث لا طائل تحته وفي كلام بعض الصوفية ان الاسم هو الذات المتعينة بصفة ما فمقتضى ذاته المقدس بصفة العلم اسم العليم وبصفة القدرة هو القدير وهكذا قال ومن هنا يفهم اللبيب الفطن سر اطلاق القوم في ان الاسم عين المسمى ام لا انتهى وهو محل تامل

قوله ثم اي مدخل من غير حاجة اليه في دخوله كزوجه مكانه واهل نعف

قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما الخ ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر وهو للبيد يخاطب ابنتيه في وقت وفاته وكان عمره مائة وخمسا واربعين سنة وقبله تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما وهل انا الا من ربيعة او مضر فقوما وقولا بالذي قد علمتما ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر وقولا هو المرء الذي لا خليله اضاع ولا خان الصديق ولا غدر الى الحول ثم اسم السلام

سعيد

من العثور

الحول

عني

ابو نعوا اوعلماه انه لو فرض انه لو حزنا اباه عن صاح الى ان يحول النياح على صفاتها ليس من الحول محتاجة ان يحتاج في النياح على الميت مدة ظاهرة

علیکما قوله م هل انا الا من غزیة او مضر ای انما انا رجل من احدی هاتین
القبیلتین فکما لم یخلد منهم احد فانا کذلک ایضا وقوله الی الحول متعلق
بقولا امرکما اولا بذکر ما تعرفانه من محاسنه ونهاهما عن خمش الوجه
وحلق الشعر وثانیا بان یبکیا علیه ویندباه الی تمام الحول ثم
یکفان عن النیاحة والندبة وثم السلام علیکما کنایة عن الامر بالکف
بعد الحول فان من یبکی حولا کاملا فقد اظهر عذره فی الکف وبعض
المحشین حمل هذا البیت علی ما یوجب الضحک حولا کاملا نعم ا
وبعض فضلاء العربیة منع من اقحام الاسم وانکر مجیئه فی اللغة وقال
لو جاز لجاز ضربت اسم زید واکلت اسم الطعام وحمل لفظ السلام
فی البیت علی اسم الله تعالی وجعل الکلام اغراء فکانه قال علیکما بذکر
اسم الله بعد ذلک اوان مراده ان اسم الله حفیظ علیکما کما یقول
من نظر الی شیء یعجبه اسم الله علیه وعندی ان هذا الکلام لیس بسدید
واحتمال البیت للمعنی الاخرین یمنع الاستشهاد به علی الاقحام
الا ان قوله لو جاز لجاز ضربت اسم زید فیه ما فیه او یجوز الاقحام
لعله یقصره علی السماع قوله کما هو رای الشیخ ابی الحسن ظاهر
کلامه یشعر ان الشیخ ابا الحسن یرید بالاسم الصفة ابدا وهو غیر
منقول عنه وقد یجعل قوله کما هو رای الشیخ حالا من الصفة
وفیه ما فیه قوله انقسام الصفة عنده الصفة التی هی عینها
الموصوف عنده الوجود والتی هی غیره ما یمکن مفارقتها کالخالق

والاروح

والرازق والتی لا هو ولا غیره ما یمتنع انفکاکها کالقادر والعالم
اراد بالصفة صیغة الاشتقاق لا المشتق وقسم الاسم ایضا الی هذه الاقسام
فقال الاسم اما عین المسمی مثل اسم الدال علی الوجود ای الذات
واما غیره کالخالق اولا ولا کالقادر کذا فی شرح المقاصد والمآل
واحد عند التأمل قوله لان التبرک والاستعانة بذکر اسمه اما
التبرک فظاهر واما الاستعانة فلان المراد بها عند التلبس بالفعل التلبس
آلیة نحو کتبت بالقلم ولا ریب انه بالاسم لا بالذات ولو قال بالله
لاوهم التلبس بالذات وقد قال انما قال باسم الله لیلا یختص التبرک
باسم دون اسم کما ان مالو قال باسمه وربما یعلل ایضا بان الابتداء
باسم الله اشد وفاق لحدیث الابتداء وفی کلامه اشارة الی ان
التبرک ملحوظ عند جعل الباء للاستعانة کما قررناه سابقا ومن
قال ان ذکر التبرک اشارة الی القول بان الباء للمصاحبة فقد ابعد
قوله وطولت الباء عوضا قال بعض المحشین انما عوض لکون
الباء نزل الف اسم الله فیکون الابتداء بسم الله ابتداء باسم
فاعرف فانه لیس من محل الافهام بل من مبذولات الالهام انتهی کلامه
وعوضه دفع ما قیل من ان المبتدی بسم الله غیر ممتثل لحدیث الابتداء
لانه لم یبدأ باسم الله بل بالباء الداخل علی اسم الله وفیه ان کلامه
هذا یدل تماما یقتضی تخصیص الامتثال بالابتداء الحقیقی فقط فهو من الکلام
الاوهام لا من الالهام هذا وقد وقع ذاک بان المراد بالابتداء

بسم الله الرحمن الرحيم

في الحديث الابتداء الموفي والبار لا يتضح في كيفيته وربما يقال ان البار
في قوله عليه السلام لم يبدا فيه باسم الله للمصاحبة او الاستعانة وكانه
قال كل امر لم يبدا فيه بمصاحبة اسم الله او بالاستعانة به فهو ابتر فلا
في تحقق الامتثال من الابتدار بما يدل على المصاحبة لاسمه سبحانه
او الاستعانة به وهو البار فتامل قوله واله اصله اله على وزن
فعال اي مالوه وفي بعض النسخ الاله بالتعريف وهو الموافق
للكشاف وكانه كان لذلك معدل عنه لئلا يرد انه لا يتوقف
لان الالف واللام قد كانت ويحتاج الى الجواب بان التوقف
بلزومها قوله حذفت الهمزة على غير القياس لوجوب التعويض او
المحذوف قياسا في حكم المثبت فلا تعويض قوله وعوض عنها
الالف واللام رده الجوهري بانها لو كانا عوضا لما اجتمع المعوض
في الاله وذهب الى انهما انما دخلا على اله ثم حذفت الهمزة تخفيفا
وقد يقال كونهما عوضا في الله لا ينافي اجتماعهما في الاله او هما فيه
للتعريف فقط قوله ولذلك قيل يا الله بالقطع اي لاجل ان
حرف التعريف عوض عن الهمزة الاصلية وهمزته جزء العوض لم يحذف لئلا
يلزم حذفين حذف العوض والمعوض مع انها هي العوض الظاهر لخفاء اللام
بالادغام وخص قطعها بالنداء لتمحض حرف التعريف في العوض مع
عدم بقاء شائبة التعريف لئلا يلزم اجتماع اداتيه واما في غير النداء فالمحقق
حاصل وقد يعلل بان الف يا ... الصوت المطلق

النداء

في النداء يجعل به وهو كون حرف الوقف الساكن ما سكن هو الوصل
في ذاته سبحانه بالاسم المبهم وجعل اسم تعالى تابعا فجعلوا همزته قطعية حفظا
للالف وعلل الجوهري قطع الهمزة في النداء بالوقف على حرف النداء
تفخيما للاسم الاقدس قوله الا انه اي الله خص بالمعبود بالحق
ولم يطلق على غيره سبحانه في الجاهلية ايضا وهذا الكشاف من
التعارف المستفاد مما سبق بين انه والاله كانه قال هما متغايران
في الاحوال الا ان الله مختص به تعالى بأصل الوضع والاله كان
عاما ثم خص به بالغلبة وقوله والاله بالنصب عطف على اسم ان
وفيها او في بالنسخ الموافقة لما في الكشاف من ان اصله الاله موضعا
باللام واسعا ومن اله بفتح اللام إلٰه بكسر الهمزة وبدا اللام والواو
والوهيه بضم همزتها بمعنى عبد فهو اله بمعنى مالوه اي معبود ككتاب بمعنى
مكتوب قوله وقيل من اله بكسر اللام اذا تحير فهو مالوه اي متحير فيه
والبت الى فلان واله اذا فزع كلاهما بالكسر والذي غيره عبد الالف
وفتح اللام وهمزه آله للملك كاشكاه قوله اذ العابد يفزع
اليه وهو يجيره اي يلجأ للفزع واجار وانما قال او يزعم لان عابد
الصنم يزعم انه يجيره والكلام في اشتقاق اله الشامل للحق والباطل
وخص الزعم بالاجارة لان العبادة وتحير العقول السخيفة وسكون
القلوب الرقيقة والفزع اعن الالتجا واقع من المبطل بالنسبة الى
الهتهم الباطلة حقيقة قوله او من اله بكسر اللام والتفصيل وقد
النام المفضول عن امه وولع بالشئ بضم اوله اذا اغرى به فارسي اشتغل

برعز عزه والعباد بضم العين وتشديد الباء هكذا وجد مضبوطا في
النسخ المعتمد عليها وهو لعون لا على صيغة المجهول قوله او من ولد
بكسر اللام ولم يعلم اكتفا بتولد سابقا اذ المنقول بحرية مونثة ومصدره
ولد ووليان بقياس حال منه ولاه فقلبوا الواو همزة كما حوه فان
اصله وجه نقل في الصحاح عن ابي السكيت انهم يفعلون ذلك كثيرا في الواو
اذا انكسرت قوله كما عا واشاح بكسرا ولهما واصلها و عا
وهو الآنية ووشاح وهو ما ينسج من اديم ويرصع بالجواهر وتشده
المراة بين عاتقيها وكشحيها قوله ورده اي رد كون اشتقاق الرحمن ولد
لكون اصله ولاه الجمع اي جمع اله على الهة دون اوله فان جمع التكسير كالتصغير
يرد الاشياء الى اصولها كما جمع اعا واشاح على اوعية واوشحة دون
آعية واشحة وقد دفع هذا الرد بانه لما ابدلت الواو همزة في جميع تصاريف
ال عوملت معاملة الاصلية قال في الصحاح اله على اليا واصله ولي يولد لها
انتهى قوله وقيل اصله لاه عطف على قوله سابقا اصله اله وضمير اصله
لله لا لاه كما قد يظن وهذا القول ينسب الى سيبويه لكن القول بان لاه
مصدر لم ينقل عنه وليس مذكورا في كتب اللغة المشهورة نعم المستفاد
من التفسير الكبير وغيره ان لاه يليه بالياء بمعنى ارتفع ولاه يلوه بالواو
بمعنى احتجب قوله لانه تعالى محجوب منع الامام الرازي في اطلاق
المحجوب عليه سبحانه وقال انه توهم المقهورية والصواب محتجب قوله
كقول من قال ابي رباح البيت للاعشى والحلقة بفتح الحاء المرة من اليمين وابو

[illegible]
لاه

رباح

وابو رباح بفتح الراء المهملة والباء الموحدة والحاء المهملة اسم رجل والها
في لاهه سود اله والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء صيغة مبالغة بمعنى
الكبير وقيل البيت افتتموا اخلف جادكم وكفى ما عندنا عار والمراد
تشبيه حلفهم في جهرهم ورفع صوتهم به بحلفة ابي رباح الذي يكاد
يسمعها لاهه العظيم اي الصنم هذا ولا يخفى انه لا شهادة في البيت
على ان اصل لفظ الله لاه كما زعم هذا الفاضل بل انما يشهد لمجي
لاه في كلام البلغا بمعنى اله وهو انما يجوز كونه اصلا للفظ الله
ولا يشهد له فما احسن ما قال في الصحاح جوز سيبويه ان يكون
لاه اصل اسم الله تعالى قال الشاعر كحلفة من ابي رباح يسمعها لاهم
الكبار اي دخلت عليه الالف واللام فجرى مجرى العلم كالعباس
والحسن انتهى ولم يتكلف ان يقول اراد بقوله ويشهد له ان لمجي
لاه في اللغة لكنه بعيد جدا وقد يستشهد في هذا المقام بقراءة بعضهم
وهو الذي في السماء لاه وهي وان كانت شاذة الا ان القراءة
الشاذة عندهم بمنزلة خبر الاحاد قوله وقيل علم اي من اصل
وضعه وليس بمشتق وهو مذهب الخليل واختاره الامام
الرازي ونسبه الى سيبويه والاصوليين والفقهاء قوله
لانه يوصف ولا يوصف به ولذا جعلوه في قوله تعالى الى صراط العزيز
الحميد الله عطف بيان لا نعتا ولا يخفى عدم استلزام هذا الدليل
المدعى فانه انما يدل على عدم الوصفية لا على العلمية نعم الحسنى
اللهم الا ان يقال غرضه ابطال مذهب الخصم مع انه لا قائل بالفصل قوله

ولانه لابد له فان كل شي يتوجه الاذهان اليه ويحتاج الى التعبير
عنه فقد وضع له اسم توقيفي او اصطلاحي فكيف يهمل خالق الاشياء
ومبدعها ولم توضع له اسم يجري عليه ما ينسب اليه وهذا الدليل في حكم استلزام
الملازم كما قيل قوله لم يكن لا اله الا الله توحيدا اذ الوصف
شي مبهم حصل له المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع الشركة فيه فمن
كلمة الشهادة حينئذ لا اله الا هذا المفهوم الكلي والاجماع منعقد على انها
تفيد التوحيد فلابد من القول بان الله جزئي حقيقي ولا يخفى ان هذا الدليل
كما يدل على ان لفظ الله ليس وصفا يدل على انه ليس اسم جنس قيل ههنا
بحث وهو انه على تقدير العلمية يكون افاده هذه الكلمة التوحيد
لثبوت عدم اشتراك لفظ الجلالة بينه تعالى وبين غيره لانه لم يطلق على
غيره سبحانه لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما مر وعلى هذا يكون كل
وصف ثبت اختصاصه به سبحانه وعدم اطلاقه على غيره مفيدا للتوحيد
اذا ورد بعد الا نحو لا اله الا خالق الارض والسماء ولفظ الله عند
من يقول بوصفيته كذلك فيفيد قولنا لا اله الا الله التوحيد على تقدير
الوصفية ايضا ولا يخفى ان البحث يستفاد من قول المولف فيما بعد
وعدم تطرق احتمال الشركة اليه فلا ينبغي ايراده ههنا قوله
والحق انه وصف في اصله والادلة الثلثة المذكورة لا تستلزم
علميته واشار الى هذا بقوله لكنه لما غلب عليه الخ قوله مثل الثريا
تصغير ثروى مونث ثروان صفة مشبهة بمعنى كثير العدد والمال
كان في الاصل وصف ثم صارت علما للنجم المخصوص والصعق بفتح العين

وكسر

صح لم يرد الحمد لله الخ

وكسر العين المهملة صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة ثم صار علما لرجل
واسمه خويلد بن نفيل هذا وقد يقال ان بين الممثل له والممثل به فرقا
هو ان الغلبة فيهما تحقيقية وفيه تقديرية لان لفظ الجلالة لم يطلق على
غيره سبحانه في وقت من الاوقات اصلا كما قاله قوله لان ذاته
من حيث هو الخ ابطل الوجوه الثلثة المستدل بها على العلمية وعلى العلم
من بطلان الدليل بطلان المدلول ابطله بوجهين وذكر وجها ثالثا يدل
على الوصفية وسلك في سلكها وهذا الوجه مبني على ما هو الظاهر من توقف العلم
بما وضع للذات مع جميع المشخصات واعترضه بعض الاعلام بانه انما يدل
على عدم تمكن البشر من وضع العلم له لعدم اطلاعهم على جميع المشخصات
لا على انه ليس له علم وقد صح ان اسماءه تعالى توقيفية وهو سبحانه عالم
بخصوصية ذاته ومشخصاته فيجوز ان يضع هو لذاته علما ثم يعلمنا بعض
المكنات لا يمكننا ذلك وليس النزاع فيه الخ قوله في الجواب ان غرض الوضع
هو ان وضع العلم لخصوصية الذات المقدسة لا يليق بالحكمة لو ما نه يجري
العبث لان الدلالة على تلك الذات بالعلم بحيث يفهم منه المعنى العلمي
غير ممكنة لكونه غير معقول للبشر والغرض من وضع العلم التفهيم والتفاهم
والدلالة على المسمى بحيث يخطر تشخصه ببال السامع عند اطلاق اللفظ الموضوع
له وعلمه تعالى بخصوصية ذاته معلوم ولكن نحن معاشر الممكنات من الماديات
والمجردات لا يخطر ببالنا عند سماع العلم نفس الموضوع له قطعا لتقدسه
عن التلوث بالمحسوسية وتعينه في اذهاننا فلا يخلو ولا الشارع الغرض العلمي بل
لا يمكن تعقل الذات المقدسة الا بصفات وسلوب واضافات

في شبيه بالصعق حتى كان اصابها الصاعقة
ابيض صرته وكان لا ترد الريح ولا اضرها شيئا
ضعف كما حصل لبعض الناس عند سماع
الصاعقة والظاهر انه اطعمها
فكفأت الريح قدره فلعنها فارسل
الله تعالى عليه صاعقة مسكه الله

المراد به المحقق الدواني قدس سره

علم مع

عليهم معانيها فلا يكون الله علما وفي قوله فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ
ايجاز الى ما قلناه هذا والحق انه يكفي في وضع العلم لذات تعقلها بوجه
يمتاز به عما عداها ولا يشترط علم الواضع بجميع المشخصات وملاحظتها
عند الوضع **قوله** ولانه لو دل على مجرد ذاته الدال بصيغة
المبني للفاعل والضمير فيه يعود الى لفظ الله وحاصل هذا الدليل انه لو كان
المراد من ذلك اللفظ مجرد الذات كما هو مقتضى العلم لكان المراد حينئذ
من قوله تعالى وهو الله في السموات ان تلك الذات في السموات وهو ظاهره
يدل على ان السموات مكان له تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما اذا اريد
منه المعبود كالمعبود مثلا كان المعنى وهو المعبود في السموات وهو
معنى صحيح وفيه ان العلم قد يلاحظ معه معنى مصحح لتعلق الظرف كقولك
انت عدي حاتم فلنلاحظ ههنا المعبود بالحق كاشتهاره سبحانه بذلك
في ضمن هذا الاسم المقدس **قوله** ولان معنى الاشتقاق الخ قيل
عليه ان الاشتقاق المبحوث عنه فيما سبق هو اشتقاق لفظ الله و
القايل بان لفظ الله علم في اصله لا يسلم ان اصله اله محذوف الهمزة
وعوض عنها حرف التعريف كما يقوله اصحاب الاشتقاق بل يدعي انه وضع
بهذه الهيئة والمادة للذات المقدس كساير الاعلام وهذا الايراد ساقط
فان المشاركة في المعنى والتركيب حاصلة بين لفظ الله وبين الاصول
المذكورة ايضا فيحكم من ذلك باشتقاقه من بعضها كما في ساير المشتقات
قوله وقيل اصله لاها بالسريانية الخ اقول هذا القول من الوجوه السابقة
لا اساس على انه علم معرب لبطلان اشتقاق اللفظ العربي من لفظ اخر

اذا

قوله اذا انفتح ما قبلها او انضم لا اذا انكسر لثقل التفخيم بعد الكسر **قوله**
سنة اي طريقة شائعة مسلوكة متعارفة بين اهل اللسان لا تجوز خلافها
قوله وقيل مطلق هذا منقول عن بعض القراء وظ كلام الكشاف يشعر به ايضا
وان كان شراح مطبقين على انه ليس مذهبه **قوله** لا ينعقد به صريح اليمين
اليمين الصريح عند الشافعية ما ينعقد بمجرد اللفظ به ولا يحتاج الى نية كالحلف
بالاسماء المختصة به سبحانه وبغير الصريح وتسمى الكناية هو الحلف بالاسماء المشتركة حيث
الرحيم تغلب عليه جل جلاله كالحي والموجود ونحوهما فان نوى بها الله تعالى
انعقد والا فلا وكلام المؤلف كالصريح في انعقاد اليمين الكنائي
لو قال بله مثلا وجزم به الغزالي في الوجيز وقال الرافعي لو قال بله فهو
غير ذاكر لاسم الله تعالى ولا حالف فان البله هي الرطوبة لكن ان نوى
بما ذكره اليمين بالله تعالى فعن بعضهم انه يكون يمينا ويحمل حذف الالف
على اللحن انتهى وذهب النووي في الروضة الى ان هذا ليس يمينا
قال لان اليمين لا تكون الا باسم الله تعالى او صفته ولا نسلم ان هذا
لحن لان اللحن مخالفة الاعراب بل هذه كلمة اخرى واعلم ان علماء
الامامية رضي الله عنهم على عدم انعقاد اليمين بغير الله تعالى وصفاته الخاصة
او الغالبة فلا ينعقد بالمشتركة غير الغالبة سوا نوى بها اليمين اولم ينوا اما
اليمين الملحون نحو والله بالضم وبله ان عد لحنا فلم اطلع لهم فيه
تصريح نعم صرح بعض الشافعية كالرافعي والنووي بان الخطأ في
الاعراب لا يمنع انعقاد اليمين وللبحث فيه مجال **قوله** الا اذا ذكر

في سهيل في البيت ضرورة اوزنى حذف الاعراب وسهيل اسم رجل
وقد يروى المصراع الثاني هكذا اذا ما بارك الله في الرجال فانه
في المصراعين معا قيل ان المؤلف لم يورده هكذا لانه لا ضرورة فيه
وفيه ما فيه قوله من زحم كذا في الكشاف واورد عليه ان الصفة
المشبهة كيف تشتق من المتعدي والجواب ان المتعدي قد يجعل لازما
بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين ثم تشتق منه الصفة المشبهة
وهذا مطرد في باب المدح والذم نص عليه السكاكي في تعريف المفتاح
وجار الله في الفائق عند ذكر فقير ورفيع قوله واسماء الله تؤخذ
باعتبار الغايات الخ اذا رأى شخص شخصا في مهلكة عظيمة ومحنة شديدة
كغرق او حرق تحصل له من ذلك انفعال ورقة قلب ثم استنقذه
وخلصه من تلك المهلكة فلا شك في وصفه بالرحمة وهذا الوصف قد
يكون باعتبار الغاية اعني التخليص الذي هو فعل وقد يكون بهما معا ومعناه
ثم انما يوصف باعتبار الغايات وحدها لا باعتبار المبادي و
لذلك تسمع اهل العرفان يقولون خذ الغايات واترك المبادي
فاذا وصف سبحانه بالرحمة مثلا فهو باعتبار غايتها التي هي التفضل
والاحسان لا باعتبار مبدئها اعني العطف والرقة لتنزهه
سبحانه عما يتبع المزاج قوله لان زيادة البناء تدل على زيادة
المعنى نقضت هذه القاعدة بان حذر ابلغ من حاذر كما صرحوا به واجيب
بان الشرط اتحاد الكلمتين بان يكون كل منهما اسم فاعل او صفة مشبهة

مثلا

مثلا سلمنا لكن القاعدة اغلبية لا كلية سلمنا لكن الابلغية في حذر انما
نشأت من الحاقه بالغرائز كنهم وفطن فدل على الثبوت فجاز ان
يكون حاذر ابلغ لدلالته على زيادة الحذر بسبب زيادة اللفظ فتدبر
قوله وكبار كتاب بضم الكاف قال في الصحاح كبر بالضم يكبر عظم
فهو كبير وكبار فاذا افرط قيل كبار بالتشديد انتهى قوله
باعتبار الكمية نظرا الى كثرة افراد المرحومين لا الى افراد الرحمة
اذا النعم الاخروية غير متناهية فلا يستقيم ما ذكرنا ورحيم الاخرة
قوله يا رحمن الدنيا والاخرة ولا يصح اعتبار الكمية هنا لانه
لا اكثرية لافراد المرحومين في الدارين على المرحومين في الدنيا
وقد عرفت ان الكمية بالنظر اليها وايضا فيلزم كون ذكر
رحيم الدنيا لغوا واما ما ظن من لزوم على اعتبار الكيفية ايضا
فاقول فيه نظر اذا المراد ح يا مولي الجسام النعم في الدارين
ولما دون تها في الدنيا على ما سنذكره في ثالث وجوه تقديم الرحمن
قوله لعدم رحمة الدنيا وهي ماخوذ في الرحمن سواء اعتبرت
الرحمة فيه بحسب الكمية او الكيفية بخلاف الرحيم لاعتبارها فيه
نظرا الى الكيفية فقط فتدبر قوله ولانه صار كالعلم فهو انسب
بلصوق لفظ الجلالة وبكونه بمنزلة الموصوف للرحيم وبالتوسط
بينهما لكونه ذا جهتين قوله لان من عداه مستعيض اي طالب
عوض على لطفه وانعامه ثم بين العوض بانه اما الثواب الاجل او

لطف

الثنا العاجل واما ازالة الرقة الناشئة من الجنسية كمن راى بعض بني جنسه في بلية فتالم قلبه ورق له وخلصه منها فهو من قبيل التخلص المذكور ذلك التالم والانفعال الحاصل له واما ازالة حب المال ورذيلة البخل الذي هو من اقبح الخصال واشنع الرذايل كمن يفرق اموالة في الناس تكميلا لنفسه وتخليصا لها من تلك الرذيلة والحاصل ان عطا المخلوق ولطفه واحسانه ليس الا في مقابلة عوض فلا يليق اطلاق الرحمن المنبي عن غاية الرحمة عليه

قوله ثم انه اي من عدا الرحمن جل اسمه كالواسطة في ذلك اللطف والانعام والمنعم الحقيقي ليس الا هو سبحانه فهو الحقيق باسم الرحمن

قوله او لان الرحمن وجه ما لث لتقديمه على الرحيم وتحقيقه ان هذا الاسلوب ليس من باب الترقي لتعدم الادنى بل من باب تتميم الكلام تعميم المرام واستيعاب الاقسام ولما كان الملتفت اليه اولا في مقام التمجيد والثنا والعظمة والكبريا هو عظائم النعم وجلايل الالا قدم الرحمن ثم اراد استيعاب اصناف الرحمة واستقصا افرادها فاردفه بالرحيم تنبيها على ان جلايل النعم ودقايقها كثيرها وقليلها كلها آتية منه وصادرة عنه وان غاية الكامل شاملة لكل انواع اللطف والجود وفضله العام كما قيل بمصالح الانسان ادراك الوجود ولسلا يتوهم ان المحقرات الامور لا يليق سوالها منه سبحانه حتى يستحي من طلبها من بابه ويستنكف عن استدعائها من جنابه تعالى شانه روي انه اوحى الى موسى على نبينا وعليه السلم يا موسى سلني حتى ملح قدرك وشراك

بتلك

بتلك **قوله** او للمعنى فقط على روس الآي يطلق راس الآية على كل من مفتتحها ومختتمها وقد او كلا والمراد ههنا الثاني اي المعنى فقط على كون الحرف الاخير تاليا لياء ساكنة كنستعين والمستقيم او على كون الكلمة الاخيرة مختتمة بما يلي تلك وربما حمل روس الآي ههنا على معنى تا فالمعنى فقط على كونها تالية لتالي تلك الياء ولا يخ من بعد هذا ولا يتعين هذا الوجه على كون البسملة من الفاتحة كما هو المذهب الحق واما عدم جريانه في اكثر السور سيما في سورة الرحمن فان المحافظة على روس الآي فيما يقتضي تقديم فقد يقال انه غير معتاد في الكلام في بسملة الفاتحة والنكتة لا يلزم اطرادها لو هو كان

قوله والاظهر انه غير معروف هذا مختار صاحب الكشاف والشيخ الامام وابن مالك وهو الاصح

قوله وان خص اختصاصه بانه اي كان قابلا يقول انما منع صرف مثل هذا الوصف شرط عند بعضهم انتفاء فعلانة وعند آخرين وجود فعلى وعدمهما فيما نحن فيه انما هو لامر عارض هو الاختصاص بالله سبحانه فلعل احدهما كان موجودا في الاصل فكيف حكمت بمنع الصرف فاجاب بانه وان كان الاختصاص المذكور هو المانع من وجودهما الا ان الغالب في موازن هذه الصيغة من باب فعل بكسر العين كعطش وسكر عدم الصرف فالحقت بنظائرها وقد تقرر السوال بوجه آخر بان يقال ان اختصاصه بالله سبحانه قد منع وجود الصيغتين معا وذلك يوجب منع صرفه عند شارط انتفاء

الرحيم

هذا الوجه والوجه الذي قبله مما قرره اصحابنا

فعلاه وهو فرعنه شارطا وجود فعل فكيف المفعت بعدم حرف وهلا جعلها
فضلت كما فعل ابن الحاجب وغيره وتقرير الجواب ان منع الا
المذكور وجود الصفتين معا كما حققت الان فكم يمنع حرف ليس
بالنظر الى مونثه بل لمان الغالب الى اخره اقول الى النور الاول
بعنف الغاء يوهم المولف لاشعار فعل والكا الغاء توهمه لاشعار فعلان
ولاسيما ان قال يعرض المولف انه غير منصرف وان كان بالنظر الى اشتراط
اشعار فعلانة او وجود فعلى يعتبر الموقوف في اخره لان حكمه باشعارهما
الان لاجل الاختصاص المذكور لا اثر له واما انتفاء فعلانة او وجود
فعلى في الاصل قبل الاختصاص المذكور معلوم قوله
مولى النعم بضم الميم من اولاه الشي اعطاه ويحتمل الفتح قوله
فيتوهم بالنصب عطف على تعليم ومن اشره اي بعقله وقالبه والمراد
بكله وجملته وهو في الاصل الاقبال واحدهما شر بكسر الشين
وسكون الراء قوله وبشغل كيعلم لا بكرم لان اشغل لغة رديه
يحكى ان بعض الطلبة احب ان يعرض الى الصاحب ابن عباد
بعض قدماته فكتب اليه الى مولانا اشتغالي سوفي اشغاله فكتب
الصاحب في ظهر الرقعة من يكتب اشغالي لا يصلح لاشغالي والجار
في قوله عن غيره متعلق بشغل وقد تعلق بالاستمداد على جعل عن
بمعنى البدل او بمحذوف اي معرضا عن غيره والاول اولى قوله
على الجميل الاختياري هذا التقييد غير موجود في كلام الائمة واكثرهم مستشلة
بقولهم

بقولهم عند الصباح يحمد القوم السرى وقولهم عاقبة الصبر محموده ويكفي في
ذلك قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقد يستغني عن بعض
التكلفات وقيل انه في هذه المواضع بمعنى الرضا ومجيئه بهذا المعنى مشهور
مسطور في كتب اللغة قوله هو الثناء على الجميل مطلق اي سواء كان
اختياريا كالكرم او غيره كالحسن ولم يعتبر الثناء باللسان كما فعل
غيره لان الثناء لا يكون الا به وقوله عليه السلام انت كما اثنيت على نفسك
من باب المشاكلة ويحتمل مباحث الحمد واخواته بما لا مزيد عليه يطلب من حواشي
على الحاشية الحطائية قوله اعلم انهم اختلف المحقق التفتازاني
والسيد السند في شرحيهما للكشاف في الوجه من ايراد هذا البيت
فالمحقق على انه تمثيل لاقسام الشكر لا شاهد اذ لم يطلق هذه الثلاثة على الشكر
بناء على فعل شيء من الموارد الثلثة والسيد على انه شاهد لانه جعل افعال
الموارد الثلثة نوعا فيطلق عليه الشكر لغة قال السيد ومن
لم يتنبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل لاقسام الشكر لا الاستشهاد
انتهى والانصاف ان الحق مع المحقق والكلية التي ادعاها السيد ممنوعة
كيف وقد قال في مجمل اللغة الشكر الثناء على الاحسان وعرف
الثناء بالكلام الجميل وقال الفاضل الطيبي كون الشكر صادرا عن هذه
الثلثة عرف اصولي والشكر اللغوي ليس الا باللسان وحده وايضا
فالمدعى ليس الا ان كلا من افعال الموارد الثلثة اذا قابل النعم كان
شكرا والاستشهاد بالبيت انما هو لاثبات هذه الدعوى فلو توقف الاستشهاد
به على ذلك كان دورا وما يويد التمثيل عدم شهادة البيت بان فعل

كلمة اللفظة شكر فعل الشكر هو المجموع وكون فعل اللسان شكرا باعتبار
فلا بسبب جمعه معها كلام ظاهري فان احتمال الاشتراك قايم قوله
من شعب الشكر حال من الحمد وملاحظة المعنى تقتضي ان يكون وصفا له
وقوله اشيع حركان اي اكثر شيوعا والوجه من هذا الكلام مع ما قال
هنالك بالعموم من وجه بين الحمد والشكر في الحديث المذكور فانه صريح في
عدم تحقق الشكر بدون الحمد وحاصل الدفع ان مراده صلى الله عليه وسلم
اكثر المبالغة في ان الحمد اصل اقسام الشكر وعمدته كاشرف اعضاء الشخص
حتى كان الشكر منتف بانتفائه قوله وما في اداء آب المعايب من الاجمال
الاداب الالقاب في الاداب الالقاب في المعنى والوزن والمراد
ان الشكر الاوكان فيه وان كان من الحاب للمدايح وشعر الا انه
ليس يعادل المنعم لان حقيقة الشكر اظهار النعم والكشف
عنها كما ان الكفران اخفاؤها وسترها فما دام العبد لم يعترف بها ولم
يثن على موليها لم يظهر منه الشكر ظهورا كاملا وعمل الجوارح يحتمل غير
الشكر لانه ليس صريحا في مقابلة النعمة ولا يتضمن اظهارها الا نادرا ولا
يدل على ان المشكور من هو ففيه نوع خفاء بخلاف الشكر اللساني
كذا قيل قوله ليدل على عموم الحمد لان اللام فيه للجنس او الاستغراق بخلاف
ما اذا كان مفعولا مطلقا لاختصاصه حينئذ بما كنص به عامله من افراد الحمد اذ
الاصل حمدت حمدا قال الامام في تفسيره الكبير لو قال احمد الله لكان قد ذكر
حمده فقط ولو قال الحمد لله فقد دخل حمده وحمد غيره جميعا من لدن محمد
آدم الى قول اهل الجنة واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين قوله

الكلام

دونا

دون تجدده وحدوثه هذا على مذهب الكوفيين من تقدير متعلق الجار
اسما ظاهر واما على مذهب البصريين فنقول اذا لا سمية التي خبرها فعل
كالفعلية في افادة التجدد والحدوث قوله وقيل للاستغراق
ويحتمل حمله على العهد بارادة الكل او اراد الحمد وهو حمده تعالى لذاته
فانه هو الحمد الذي يليق بكماله ويحق لعز جلاله كما قال السيد المرسلين عليه واكمل
افضل صلوات المصلين لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
ولما حمدنا في غاية الانحطاط والقصور بالنسبة ما تستحقه سبحانه من صفات
الكمال غير لائق بجناب قدسه لانه على قدر افهامنا القاصرة وهو
نائمنا الخاسرة لكنه جل شانه لكمال لطفه ووفور رحمته رخص لنا في ذلك
بل ندبنا اليه واثابنا عليه ولقد احسن العارف الرومي حيث قال
اين قبول ذكر تو از رحمت است ٥ چون نماز مستحاضه رخصت است
وهذا ما سمعته من الاستاد العلام مولانا عبد الله اليزدي طاب ثراه وتحقيق الكلام في مباحث هذه اللام موكول الى تعليقاتنا على شرح التلخيص
قوله وفيه اشارة بانه تعالى لان صدور الجميل بالاختيار مسبوق بالاتصاف
بتلك الصفات الاربع كما لا يخفى قوله وقرئ الحمد لله باتباع الدال اللام
في الكسر وبالعكس اي اتباع اللام الدال في الضم والقارئ الاول الحسن
البصري والثاني ابراهيم بن ابي عبلة ولم يذكر اسميهما لان عادته في هذا الكتاب
ان يعبر عن القراءة الغير المشهورة بنقله قرئ من غير نسبة للقارئ وفاء بيننا وبين
المشهورة هذا وقد رجح صاحب الكشاف القراءة الثانية على الاول حيث
قال واشف القرائتين قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة

رب العالمين

للاعرابية التي هي اقوى بخلاف قراءة الحسن انتهى قال بعض المحققين انما كانت
الحركة الاعرابية مع كونها طارية اقوى من البنائية الدايمة لان الاعرابية علم
لمعان مقصودة يتميز بعضها عن بعض فالاخلال بها يودي الى الالتباس في المعاني
وفوات ما هو الغرض الاصلي من وضع الالفاظ وبيانها اعني الابانة عما
في الضمير انتهى وقد رجح القراءة الاولى على الثانية باجتماعها في التنزيل الى
للتعظيم وبان الحسن تلميذ امير المؤمنين علي عليه السلام واعرف بوجوه
القراءة من ابراهيم وبان الحركة الاعرابية دايما في معرض التغير فهي اولى
بالاتباع وسيما فيما لا يتطرق اليه الالتباس كما نحن فيه قوله من لغاتها
اي انما قال ذلك لان الاتباع المتعارف بينهم لا يكون الا في الكلمة
الواحدة كقولهم منحدر الجبل ومغيرة باتباع الدال الراء في الضم والميم الغين
في الكسر قوله وصف به للمبالغة فالتجوز اما عقلي من قبيل نهاره صائم وليله قائم
واد بار فلا اضمار او لغوي كما سال الوادي والتقدير ذي ربوبية للعالمين وما
يقال من انه ليس الا عقليا فقط لانتفاء المبالغة بالكلية في اللغوي فما قولك
فيه نظر لحصولها بحسب الظاهر وان فرغت عن المبالغة في العقل والتقدير
لتصحيح الحمل في نفس الامر لا يوجب انتفاءها بالكلية وان كنت في ريب من
هذا فانظر الى حكم المتانيين بابلغية التشبيه المضمر الاداة من مذكورها فان من
هذا القبيل انه الهادي سواء السبيل قوله وقيل هو نعت اي وصف
فيكون من قبيل الصفة المشبهة بعد نقل المشتق منه الى فعل اللازم كما سبق في الرحمن
فالاضافة حقيقية من قبيل كريم البلد لا لفظية اعمال الصفة فلا اشكال في
وصف المعرفة وقد جرى على هذا صاحب الكشاف في جرح المصدر على النعت

لا بلغتة

لا لمعنى وسلامته عن هذا التكلف قوله الا مقيدا بالاضافة كرب
الدار او مجموعا كالارباب ولعل النكتة في ذلك هو ان مسماه هو المربي
المطلق وما سواه باسرهم مربوبون محطوطون عن رتبة رتبة العرفان وحيث
من بعضهم بحسب الظاهر في الحقيقة ربه منه سبحانه اجرا ما على يده فهو
الرب حقيقة واطلاق الرب على غيره مجاز يحتاج الى القرينة فجعلوا النكتة
اما التقييد او الجمع بينها وما احسن قول بعض العارفين انه تعالى ملك عبادا
غيرك وما يملك عبدا غير ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انك
تتساهل في خدمته والقيام بوظايف طاعته كان لك اربابا من الارباب
وسبحانه يعتني بتربيتك حتى كانه لا عبد له سواك فسبحانه ما اتم تربيته
واعظم رحمته قوله كقوله تعالى حكاية عن يوسف على نبينا وعليه السلام
والمراد بالرب ملك مصر وهذا مبني على ان ما كان في الشرايع السابقة
وقصه الله سبحانه بلا انكار فهو في حقنا كذلك قوله اسم لما يعلم
به قال الراغب فاعل كثيرا ما يجي اسما لما لا الة التي يفعل بها الشيء كالطابع
والخاتم والقالب فجعل بناء العالم على هذه الصيغة لكونه كالالة في الدلالة على صانعه قوله غلب فيما يعلم به الصانع اي في كل جنس من
اجناس ما يعلم به الصانع تعالى لا في كل فرد فلا يقال عالم زيد بل يقال عالم
الارواح وعالم الافلاك وعالم الغمام مثلا وهو كما يطلق على كل
واحد من تلك الاجناس يطلق على مجموعها ايضا وقول المؤلف وهو
كل ما سواه يحتمل الاطلاقين معا وارادة الاطلاق الاول فيما نحن فيه
متعينة اذ هو بالاطلاق الثاني لا يجمع اذ ليس منه الا فرد واحد قوله

و انما يجمع ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة قيل عليه ان الجمع انما يدل على
تعدد الاجناس واما الشمول فانما يستفاد من لام الاستغراق والجواب
ان المجموع هو العالم المعرف باللام لعدم اعتبار الترتيب على اعتبار
الجمعية بسبب اضافة ما يجب تنوينه لكونه وصف المعرف اليه وبالجمع
نص يعتبر في استغراق جميع تلك الاجناس ولو افرد منونا باللام
لربما يوهم ان القصد الى استغراق افراد جنس واحد منها ولا يبعد ان
يفيد الجمع استغراق افراد تلك الاجناس ايضا وان كان اسم العالم
لا يطلق على شيء من تلك الافراد كما يستغرق الجمع المعرف افراده وان
لم يكن صادقا على شيء منها ويعضده قول صاحب الكشاف في
تفسير قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين نكر ظلما وجمع العالمين على معنى
ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه **قوله** وقيل اسم لذوي العلم
صدره بقيل لانه لم يوجد فاعل بفتح العين الا في الالة كالخاتم ولم
يعهد كونه بمعنى الفاعل كما هو الظاهر من كلام هذا القائل **قوله** ونقل
عن ابن عباس انه قال العالم صيغة الكاتم او لا لكن المراد منه بمعنى ما يعلم
به الصانع والتقدير بتعلق لان التخصيص على خلاف الاصل والظاهر
فالعالم انما يطلق على كل جنس يعلم به الصانع واطلاقه على كل
فرد يكون على سبيل التشبيه كما يشعر به كلامه **قوله** فان كل واحد
منهم عالم يطلق على كل فرد من افراد الانسان العالم الصغير و
قد يطلق عليه العالم الكبير بل الاكبر ايضا وفي الديوان المنسوب
الى امير المؤمنين عليه السلام وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم

الاكبر **قوله** وقرئ رب العالمين بالنصب هذه قراءة زيد بن علي الحسين
ع عليهم السلام ونصبه على النداء بعد ولذا لم يذكره في الكشاف
واما جعله فعلا ماضيا والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا كان سائلا سأل
عن سبب حمده فقيل لانه رب العالمين فابعد **قوله** وفيه اي بتوكل
رب دليل يحمد على ان الممكنات مفتقرة في البقاء اليه سبحانه وذلك
لان الصفة المشبهة دالة على الثبوت والاستمرار فترتيبها الترقي
تنبيها على التدريج حد كالها مستمرة ثابتة له تعالى ومن جملة ذلك البقاء
الى الامد الذي تقتضيه حالها بل هو من اعظم افراد التربية الى تقتضيه
مقام المدح فتدبر **قوله** كرره اي كرر كل واحد من هذين الوصفين
او كرر الوصف بالرحمة ولا يخفى انه مبني على ما هو الحق من ان البسملة
من الفاتحة وفيه رد على من قال لو كانت منها لكان ذكرهما ثانيا تكرارا بلا
ثمرة **قوله** كما سنذكره عند قوله واجراء هذه الصفات على الله تعالى
قوله قراه عاصم الى اخره قراه يحتمل ان يكون مصدرا خبر المبتدا
محذوف اي هي قراءة عاصم وان يكون فعلا ماضيا ومفعوله عائدا
الى مالك **قوله** ويعضده فان اثبات الامر له سبحانه بعد نفي الملك
عن كل نفس يشعر بان المراد بالامر الملك واثبات الملك في ذلك اليوم
يناسبه مالك يوم الدين والقراءات يعضد بعضها بعضا **قوله** ولقوله لمن
الملك اليوم به يوم القيمة الذي هو يوم الدين وتوصيفه تعالى في خاتمة
الكتاب بالملك بعد وصفه بالربوبية حيث قال رب الناس ملك الناس
فيناسب ان يكون وصفه في فاتحة الكتاب ايضا جاريا على هذا المنوال

قوله كا تدين تدان اى كما تفعل تجازى قيل هو حديث ولم يثبت
والتمر. عن تفعيل تبين الثمن كلها قوله بيت الحماسة هي اسم الكتاب
الذى الفه ابو تمام وجمع فيه ما استحسنه من شعر العرب الموثوق بهم و
الحماسة فى اللغة الشدة والشجاعة وسمى الكتاب بذلك لان الباب
الاول منه فى الحماسة قوله ولم يبق اه اوله فلما صرح الشر فامسى
وهو عريان و المعنى لما انكشف الشر وصار عريانا عن كل ساتر وحضر
وقت الحرب ولم يبق الا العدوان جازيناهم بمثل ما ابتدأوا به فقوله
دناهم جواب لما قوله اضاف اسم الفاعل اه توضيح لاضافة
مالك ولم يتعرض لاضافة ملك لعدم الاشكال فيه لان اضافة الصفة
المشبهة الى غير معمولها اذ لا مفعول لها لاشتقاقها من اللازم واضافتها
اللفظية منحصرة فى اضافتها الى فاعلها فملك يوم الدين مثل كريم البلد
فيكون حقيقة فيكتسب التعريف ويقع صفة للمعرفة بخلاف اضافة
اسم الفاعل قوله على الاتساع حيث لا يقدر معه فى وسعها
فينتصب نصب المفعول به ويضاف اليه على وتيرته قوله كقولهم
يا سارق الليلة فكما جعلت الليلة مسروقة جعل اليوم مملوكا والمراد
سارق المال فى الليلة ومالك الامر فى اليوم واهل الدار بالنصب
على تقدير احذر او مفعول سارق لاعتماده على حرف النداء
نحو يا طالعا جبلا قوله ومعناه ملك الامور آه ملك فعل
ماض والامور مفعوله يريد ان مالك بمعنى الماضى تنزيلا لما تحقق
وقوعه منزلة ما وقع فليست اضافته لفظية غير موجبة توقيفا كلو صف

الموفر

الموفر به قوله اوله الملك بكسر الميم وهذا وجه ثان لتصحيح وصف
الموفر به فانه اذا كان بمعنى الاستمرار تجرد عن معنى الحدوث والتجدد
واكتسب التعريف من الاضافة وانما لم يجعله بدلا للتخلص من هذه التكلفات
وقد اختار محققوا النحاة جواز ابدال النكرة الغير الموصوفة من المعرفة
لان البدل هو المقصود بالنسبة والوصف اى الحمد لله سبحانه باعتبار
هذه الصفات لانه ثابت للوصف الاخير قوله ليكون الاضافة
اى جعل بمعنى المضى او الاستمرار ليصح بالاضافة الحقيقية عن التكلف وليتقدم
بها لان تنعت معرفة ثم وما قال صاحب الحكم بان الظرف متسع فيه
قائم مقام المفعول به حكم بان اسم الفاعل عامل فيه باعتباره فكيف
يتصور ان اضافه اليه حقيقية فجوابه انه مفعول به من حيث المعنى
لا من حيث الاعراب اى متعلق المالكية وتعلق المملوكية حتى لو كان
شرائط العمل حاصلة عمل فيه الا ترى انك تقول فى مالك عبده امس
انه مضاف الى المفعول به وتريد انه كذلك معنى لانه منصوب محلا
هكذا افاده السيد السند فى حواشى الكشاف قوله والمعنى
يوم جزاء الدين هذا على الكل ظاهر واما الى الاول فبالنظر الى
اشتمال الشريعة على الاوامر والنواهى ووجه تقديرهما يعلل بالنسبة
الى ما اختاره ظاهر قوله وتخصيص اليوم بالاضافة مع انه تعالى
ملك مالك لجميع الاشياء فى كل الاوقات والايام اما للتعظيم
اليه نحو عبد زيد واما لان الملك والملك الحاصلان فى الدنيا لبعض
الناس بحسب الظاهر عند من ليس له زيادة بصيرة بزوالان ويبطلان

قوله
صفحا عن جنى وجل وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا

وينبغ الخلق عنها انسلاخا ظاهرا يوم القيامه و سود سبحانه
في ذلك اليوم بها انفرادا ظاهرا على كل احد ولذلك قال لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار و هذا الوجه انسب بقراءة ملك و كلام
المؤلف يشعر بالاختصاص بهو الاول عام قوله من كونه موجدا
للعالمين ربا لهم بهذا ان يستفاد ان من معنى التربيه ايراد بها ما يشمل
اصل الايجاد ايضا وقيل الاول من لفظ الله والثاني من رب العالمين
وقوله اجرا هذه الصفات على الله تعالى اى على تلك الذات القديم
المدبر
ويستانس لهذا بان الله تعالى عنده وصف لا علم وفيه ان قوله
فيما بعد فالاول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الايجاد و التربيه
وجعل الاوصاف اربع مادى بخلافه قوله على انه المحقوق بالحمد
توقف المسند باللام ينبغي ان لا يكون للحمد والا لعار الترتيب
في قوله بلا لا استحقه اه صادقا وفي بعض النسخ انه حقيق بان لا
وهو اولى وقوله لا احد احق منه معناه بحسب العرف انه احق
من كل احد كما قال ليس في البلد افضل من زيد ويراد انه افضل
من فيها فهو كالتفسير لقوله المحقوق بالحمد فكانه اراد بالحقيق الاحق
قوله فان ترتب الحكم وهو ههنا ثبوت الحمد له تعالى و استحقاقه
اياه على الوصف الى على كل الاوصاف المذكوره كما يشعر به كلامه
في الاشعار يشعر بعليه ذلك الوصف للحكم ولا يبعد ان يشير في المقامات
التمدحيه بان ما دون ذلك الوصف لا يليق لعليه الحكم المذكور
فمن انتفى عنه الوصف انتفى الحكم عنه ولا ريب في انتفائه عن كل سواه
سبحانه

سبحانه فاختص الحكم به جل شانه و بما قررنا لا يرد ان ترتب
الحكم على الوصف المذكور انما يفيد عدم استحقاق من سواه للحمد
لو افاد حصر العليه في الوصف ان قلت ان الاشعار بالعليه
ههنا يقتضي ان استحقاقه تعالى للحمد و العباده ليس لذاته بل لتلك
الصفات قلت كلا بل الكلام يشعر بان استحقاقه جل وعلا الكل
الامرين كما يقتضيه ذكر اسم الذات و الصفات معا و اما التعرض للاشعار
بعليه الصفات فمع انه ليس مطمحا للمؤلف لا يخفى ما فيه من الصعاب
الا فائده الا بتكلف بعيد فتدبر قوله وللاشعار من طريق المفهوم اه وفي
بعض النسخ عطف الاشعار باو وفيه اشعار بان هذا مبنى على
الاغماض عن عليه الوصف للحكم واراد بالمفهوم ما يشتمل مفهومي
المخالفه والموافقه فالاول يشعر بعدم الاستقلال للحمد و الثاني
بعدم الاستقلال للعباده و حمله على الاول فقط فيه ما فيه و
عدى الاشعار بعلى وهو يتعدى بالباء لتضمينه معنى الدلالة و يتناهل
اى يليق و يستحق والمشهور بين اهل اللغه انه لفظ مولد وعده
الحريري في كتاب دره الغواص من اغلاط الخواص ونبه عليه
اغلاط
الصحاح ايضا لكن صاحب القاموس واقع المؤلف ولم ينكره بل انكر
على الجوهري كيف انكره قوله ليكون اى لتكون اجراء الاوصاف
المذكوره دليلا على ما ياتي من حصر العباده و الاستعانه فيه تعالى
كانه دليل على ما قبله فان كل واحد من هذه الاوصاف كما يدل
على انه سبحانه احق بالحمد يدل على انه احق بالعباده والاستعانه اما الاولى

والرابعة ملاحظة لالتفاتة على كونه جل شانه مالك وهو الذي افاض عليهم الوجود
والقدرة وساير صفات كمالهم واما الثانية والثالثة فلان التفاته
نحو بها ليس الا بالنسبة الى ما سواه من العالمين نحو سه ذكرهما عقيبه فالكل
مغمورون برحمته والاه مشتركون في الاستمداد من نعمائه فهو الاحق
بالحمد والعبادة والاستعانة هذا وقد يقال في وجه اجراء هذه الاوصاف
بعد ذكر اسم الذات الجامع لصفات الكمال ان الذي يحمده الناس و
يعظمونه انما يكون حمده وتعظيمه لاحد امور اربعة اما لكونه كاملا في ذاته
وصفاته وان لم يكن منه احسان اليهم واما لكونه محسنا اليهم ومنعما
عليهم واما لانهم يرجون لطفه واحسانه في الاستقبال واما لانهم
يخافون من قهره وكمال قدرته وسطوته فهذه هي الجهات الموجبة
للحمد والتعظيم فكانه تعالى يقول ايها الناس ان كنتم تحمدون وتعظمون
للكمال الذاتي والصفاتي فاحمدوني فاني انا الله وان كان للاحسان
والتربية والانعام فانا رب العالمين وان كان للرجاء والطمع في
المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كان للخوف من كمال القدرة
والسطوة فانا مالك يوم الدين قوله فالوصف الاول لما ذكر
دلالة تلك الاوصاف واشعارها بجهة استحقاق الحمد منه تعالى واشتراكها
في ذلك اراد ان يذكر لكل منها خصوصية تميزه بها عن الاخر فذكر ان
الوصف الاول لاظهار نفس الجميل الذي اوجب استحقاقه تعالى
للثناء الذي وجميع العالمين بسببه اثر وهو الايجاد والتربية
والثاني والثالث لبيان المصحح لكون ذلك الاثر صادرا من التفضل والاختيار

والرابع

والرابع لمعنى الاختصاص كما سبق وربما قيل في وجه تخصيصه الوصف
الاول ببيان موجب الحمد انه مستقل به دون الاخرين وانه سابق
على ساير اثارهما وبان سبب الحمد ليس الا نفس الجميل واما كونه اختياريا
فهو شرط سببيته ولكون الاول سببا لا يوجد الحمد بدونه ولكون
الثاني شرطا ربما يسقط اعتباره كما في حمده تعالى على الصفات
المقدم احرى ببيان الاسم واولى فتامل قوله حتى يستحق الحمد
الاجمل وصفه بالرحمن الرحيم وجعلهما علة لاستحقاق الحمد للدلالة على
انه تعالى متفضل بجميع ما يصدر عنه من الخير واللطف والثواب وساير
اثار الرحمة مختار فيه والا لم يستحق الحمد عليه ففيه رد على الفلاسفة
القائلين بالايجاب تعالى واستحالة انفكاك اثاره عنه وعلى المعتزلة القائلين
بوجوب ايصال الثواب الى العباد في مقابل سوابق اعمال الخير التي
صدرت عنهم فان كلام المذهبين يقتضي عدم استحقاقه الحمد على تلك
الامور لكونها لازمة لذاته او واجبة عليه فليس مختارا متفضلا
بها بخلاف مذهب الاشاعرة فانهم لا يوجبون صدور تلك الاثار
عنه فصدورها عنه ليس الا على سبيل التفضل والرحمة على العباد
فلا يتم استحقاقه للحمد عليها الا على مذهبهم اقول فيه نظر فان مذهب
الفلاسفة في الايجاب لا ينافي التفضل بل يؤكده فانهم يوافقون
المليين على انه تعالى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل الا
انهم يقولون الفعل الذي هو خير لازم لذاته التي هي خير محض لانه
الجواد الحق والفياض المطلق فيستحيل انفكاكه عنه بمقدم الشرطية

الاولى واجب صدقه فقد شاء وصدق مقدم الشرطية
الثانية يمتنع الصدق لاستحالة النقيض عليه تعالى وصدق الشرطية لا يستدعي
صدق الطرفين ولا صدق احدهما ولا يخفى ان من هذا كلامه لا ينكر
التفضل والاحسان فلا يلزم على مذهبه عدم استحقاقه تعالى للحمد اللهم
الا ان يدعى ان الاختيار الماخوذ في تعريف الحمد هو الاختيار بمعنى
جواز الفعل والترك لكن اثبات هذا المدعى لا يخلو عن عسر واقول
ايضا ان كلامه على المعتزلة غير وارد لانهم لا يدعون ان جميع
ما يصدر عنه سبحانه من اصناف النعم والاحسان وانواع الكرم
والامتنان واجب عليه تعالى حتى لا يوصف بالتفضل بفرد من افرادها
ولا يستحق الحمد على شيء منها بل انما يقولون بوجوب بعض الاشياء
عليه سبحانه كبعض الالطاف المقربة من الطاعات وايصال الثواب
على اداء العبادات فلا يلزمهم عدم استحقاق الحمد على اثار الرحمة
وهي اكثر من ان تحصى فان قلت قد قالوا بوجوب الاصلح عليه سبحانه
ولا شك ان كل فرد من انواع الاحسان واصناف الامتنان اصلح
بحال العباد فيكون واجبا عليه فلا يكون متفضلا بها ولا مستحقا
للحمد عليها عندهم قلت انهم لم يذهبوا كلهم الى ان كل ما هو اصلح
للعباد واجب عليه تعالى بل الذاهبون الى ذلك شرذمة نادرة
لا يعبأ بهم ولا بكلامهم والمحققون منهم على ان هذه القضية جزئية
وقد نبه جماعة منهم على ذلك ومنهم المحقق الطوسي في كتاب تجريد
التجريد وان لم يتنبه لذلك الشارح القديم ولا الجديد ويريدون

ان كل اصلح لو لم يفعله لكان ناقصا لغرضه فهو واجب عليه وقد
صرح بذلك بعض الاعلام على انهم لو قالوا بكلية تلك القضية ايضا
لامكنهم القول بانه تعالى يوصف بالتفضل بما وجب عليه من ذلك ويستحق
الحمد عليه لان وجوبه عليه عندهم انما نشأ بسبب ايجاده من كتم العدم
والباسه خلعة الوجود لسبقه للقرب من ساحة جلاله وتلبسه لاستضاءة
بانوار جماله واصل الايجاد من كتم العدم ليس بواجب عليه عندهم كما
صرحوا به بل قالوا لما اوجدنا وجب عليه الاصلح بنا وما اوجبه تعالى
على نفسه بسبب التفضل بفعل يستحق عليه الحمد ايضا بغير مرية وهذا وقد
المثل الاعلى مثل من كريم الزم نفسه بعهد او يمين ان يتصدق بمال جزيل
على مسكين فانه اذا اوصل ذلك المال اليه عد في العرف متفضلا به حتى
لو اعرض ذلك المسكين عن حمده وشكره مستندا الى ان ذلك العطاء كان
واجبا عليه توجه اليه الذم من جميع العقلاء وقد يقال ايضا ان الحمد ليس
الا الثناء على الجميل الاختياري فليس للمحمود عليه شرط سوى كونه فعلا
جميلا صادرا بالاختيار ولم يقل احد ان الحمد هو الثناء على الجميل الغير
الواجب فعلى تقدير ان يكون جميع اثار الرحمة واجبة عليه تعالى عندهم
فذلك لا يخرجها عن كونها افعالا جميلة اختيارية حتى لا يستحق الحمد عليها
وفيه ما فيه واقول ايضا لست ادري كيف يستحق سبحانه الحمد على
صفاته التي يستحيل انفكاكها عنه مع انه غير مختار فيها ولا موصوف
بالتفضل بها ولا يستحق الحمد على افعاله الجميلة الاختيارية لمجرد
القول بكونها واجبة عليه سبحانه فتدبر ولعمري لقد خرجنا بهذا التطويل

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

عن شرط الاختصار ولكن المنع احق بالمجاز والاشعار **قوله**
فانه مما لا يقبل الشركة فيه او ينظر على كل احد انه لا ملك بضم الميم
وكسره في ذلك اليوم لاحد سواه وانما قال لتحقق الاختصاص لان
رب العالمين ايضا مختص به فكانه قال ذلك محصل للاختصاص وهذا
محقق ومقرر له **قوله** ويجوز ان يعد اه الاولى ترکه اذ لا دخل
له في تفصيل الاجمال السابق وعطفه على الاشعار بعيد جدا **قوله**
ثم انه اه يريد بيان شرح النكات التي اختص بها هذا الالتفات وكان
المناسب ان يذكر النكتة العامة للالتفات اولا ثم يردفها بما في هذا كما
فعل صاحب الكشاف وغيره انه للشان وذكر ووصف مبنيا للمفعول
وتميز صفة صفات وتلوح عطف على وصف وخوطب معطوف
عليه بالفاء والاشارة بذلك الى اياك بعيد وقد يجعل الباء للسببية
اي خوطب بسبب ذلك التعين الكامل **قوله** فيكون الخطاب
او الكلام باشتماله عليه ولعله يكون انسب بهذا كما ان الكون
انسب بالاول ووجه الاولوية انه لا بد في الخطاب من ملاحظة
توصيف ذلك الغائب بتلك الصفات ليصير بسببها متميزا
كمال التميز ظاهرا غاية الظهور حتى كانه تبدل خفاء عينه بجلاء الحضور
ولادلالة في تغيير الغيبة الى هذه الملاحظة فلما لم يكن هناك مندوحة
عن ملاحظة الاتصاف بتلك النعوت كان ذلك ادل على تعين
الذات واختصاصها وامتيازها فان الذات مع ملاحظة الاتصاف
بوصف خاص اشد تخصيصا وتعينا منها بدون ملاحظة او نقول

ان

وخوطب حاضرا في معنى التشخيص [illegible] متعلق
[illegible] الجواب م

ان صيغة الخطاب ادل على تخصيصه سبحانه بالعبادة لانه لا بد فيها
من اعتبار التميز بالصفات وان ذلك التميز هو المقتضي للتخصيص الخطابي في
العبادة فالتخصيص مستدل عليه بخلاف صيغة الغيبة فان الكلام
معها خال عن الدليل فتدبر **قوله** بني اول الكلام اي من البسملة
او الحمد له الى قوله مالك يوم الدين على ما هو مبادي حال العارف
في اوائل السلوك من الذكر والفكر والتامل في اسمائه كما يشعر
به البسملة او الحمد له والنظر في الائه كما يظهر من الرحمن الرحيم والاستدلال
بصنائعه كما يظهر من رب العالمين وفي قوله على عظم شانه نوع ايماء
الى قوله مالك يوم الدين وترقى بالمشربة اي اتبع وعقب في اللجة
معظم الممارسة مقام الوصول وفقنا الله للعروج اليه بالنبي على
طريق الاستعارة بالكناية واثبت له اللجة تخييلا والخوض ترشيحا
والمشاهدة عند اصحاب القلوب سقوط الحجاب بتاتا وهي اعلى
رتبة من المكاشفة على ما قال صاحب منازل السائرين لان
المكاشفة تتعلق بالنعوت والصفات وتلك تتعلق بالعين والذات
ولا يذهب عليك انه يمكن جعل كلامه هذا نكتة ثانية تختص بهذا
الالتفات لا من تتمة النكتة الاولى وحاصلها ان الكلام في
هذه السورة منطبق بسبب هذا الالتفات على قانون السلوك
الى الله سبحانه وجار على وفق حال السالك من اول سيره
الى حين وصوله فكانها انزلت لبيان اداب السير الى اعتابه وتعليم
ما يتوصل به الى العروج الى جنابه وتسلي ما هو نتيجة ذلك السير وثمرته

من المقامات العزيزة المنال والغايات التي لا ينكشف عنها المقال
ولعلها لهذه المزية وجب قراءتها في الصلوة التي هي معراج العبد
بهذا ثم ان للعلماء اصحاب على درر المعاني لطف البيان فرايد نكات
اوفى حسان لا بأس بايرادها في هذا المقام وان اتسع بها نطاق
الكلام فمنها التنبيه على ان القراءة ينبغي ان تكون صادرة عن قلب
حاضر وتامل وافر بحيث يجد القاري عند الشروع فيها محركا للاقبال
على المنعم الحقيق الذي انطق لسانه بحمده ووفقه للقيام بتمجيده
ثم كلما اجرى عليه صفة من تلك الصفات العظام قوي ذلك المحرك
وازداد حتى اذا انتهى الى خاتمتها من مالكية الامر كله يوم المعاد
تناهى في القوة والاستعداد وادى الامر بالبعد الى رفع الحجب
والاقبال عليه بالخطاب ومنها ان الحمد لما كان عبارة عن اظهار
الصفات الكاملة والثناء على الجميل كما قال في الكشاف يكون
المخاطب بغيره تعالى اذ لا معنى لاظهار صفاته العليا عليه مخاطبا
فالمناسب له طريق الغيبة واما العبادة والاستعانة فلا وجه لاظهارها
على الغير بل ينبغي كتمانها عن غير المعبود المستعان وعدم اظهارها
لاحد سواه لتكون اقرب الى الاخلاص وابعد عن الرياء فالملائم
بها طريق الخطاب لا غير ومنها ان المقام مقام عظيم وخطب جسيم
تتلجلج فيه اللسان ويدهش الانسان فان الملك العظيم الشان
اذا امر بعض عبيده بخدمة من الخدمات كقراءة كتاب مثلا بحضرته
فربما غلبت مهابة ذلك الملك على قلبه واستولت عظمته على لبه

وحصل

وحصل له رعشة واعتراه دهشة فيتغير نسق كلامه ويخرج عن اسلوبه
ونظامه ومنها التلويح بما ورد في الحديث اعبد الله كانك تراه
ففي هذا الالتفات ايماء الى ذلك واشعار بان العابد طالب لم
عن المقصود ينبغي ان يكون العابد حال الاشتغال بها مستغرقا
في بحر الحضور كانه مشاهد لجناب معبوده مطالع لجمال مقصوده اقول
هذا ما ذكره الايمة الاعلام من النكات في هذا المقام وانا استخرجت
بفكري القاصر نكات اخرى عديدة سوى ما استخرجوه ولا بأس بان
اذكر ههنا منها اليسير فان استقصاءها موكول الى شرحنا الكبير لهذا
التفسير فمنها الاشارة الى ان حق الكلام ان يجري من اول الامر
على طريق الخطاب لانه سبحانه حاضر لا يغيب بل اقرب من كل قريب
ولكنه انما جرى على طريق الغيبة نظرا الى البعد عن حضور اللائق رعاية
لقانون الادب الذي هو داب السالكين وقانون العاشقين
كما قيل طريق العشق كلها ادب فلما حصل القيام بهذه الوظيفة
جرى الكلام على ما كان حقه ان يجري عليه في ابتداء الذكر فقد قال
سبحانه انا جليس من ذكرني بل هو جل شانه اقرب الينا من حبل
الوريد ومنها التنبيه على علو مرتبة الذكر وسمو شانه وان العبد
بمجرد اجراء ثناء القدر منه تعالى على لسانه صار اهلا للخطاب فائزا
بسعادة الحضور والاقتراب فكيف لو لازم وظائف الاذكار و
داوم عليها بالليل والنهار فلا شك في ارتفاع الانانية من البين
ووصوله من الاثر الى العين كما ورد في الحديث القدسي كنت سمعه

مطلب النكات للعدول الى الخطاب [illegible] العلم بالمعبود

لا از فنو [illegible] شغلی رفیق دیدمش از دور
درنه [illegible]

الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ومنها انه لما كان الحمد وهو اظهار
صفات الكمال لا يساوق بالنظر الى غيبة المحمود وحضوره بل هو
مع ملاحظة الغيبة ادخل واتم وكانت العبادة لا يليق بها الغائب
وانما يستحقها من هو حاضر لا يغيب كما حكى سبحانه عن ابراهيم على
نبينا وعليه السلام فلما افلت قال لا احب الافلين لا جرم عبر
سبحانه عن الحمد واظهار صفات الكمال بطريق الغيبة وعن العبادة بطريق
الخطاب اعطاء لكل منهما ما يليق به من النسق المستطاب ومنها ان
العابد لما اراد ان يمزج عبادته الناقصة المعيبة بعبادات جميع
العابدين من الانبياء والاولياء المقربين ويرفع الكل دفعة واحدة
على باب ذي الجود والافضال عسى ان يصير الناقص المعيب مقبولا
بالانضمام الى الكامل السليم اتى في فعل العبادة بنون المتكلم
مع الغير ليندرج عبادته في عبادتهم ويصير مقبولا ببركتهم على ما جرى
ملائم سياق الكلام على النمط اللائق بحالهم والاسلوب المناسب
لمقامهم وقال اياك نعبد فان مقامهم مقام الحضور بسبب حضور
المعبود لارتقائهم من عوالم الغيبة الى مقام الحضور والشهود ولو
قال اياه نعبد لكان كالازراء بشأنهم والاغضاء عن رفعة مكانتهم
ومنها انه قد ورد في الحديث من تشبه بقوم فهو منهم فالعابد لما
رام ذلك سلك مسالك القوم في الذكر والفكر ثم مزج عبادته
بعبادتهم واراد ان يمزج هو ايضا بهم ويعدّ عددهم وينخرط
في سلكهم فتشبه بهم وتكلم بلسانهم وساق كلامه على نسق كلامهم

عسى

عسى ان يصير بمقتضى ذلك الحديث محسوبا في عدادهم مندرجا في سياقهم
ومنها الاشارة الى ان من لزم جادة الادب والانكسار ورأى نفسه
بعيدا عن ساحة القرب لكمال الاحتقار فهو حقيق ان تدركه رحمة الله وتلحقه
عنايته الازلية وتجذبه الى حضائر القدس وتطلعه على سرائر الانس فيصير واصلا
على بساط الاقتراب فائزا بالحضور وسعادة الخطاب ومنها انه لما لم
يكن في ذكر صفات الكمال مزيد كلفة بخلاف العبادة فانها اعظم خطبا واشكل
على كلفة ومشقة ومن دأب المحب ان يتحمل من المشاق العظيمة في حضور المحبوب
ما لا يتحمل عشره في غيبته بل يحصل له بسبب ذلك الاطلاع والحضور غاية الابتهاج
ونهاية السرور قرن سبحانه العبادة بما يشعر بحضوره ونظره جل وعلا
الى العابد ليتدارك بذلك ما فيها من الكلفة وينجبر ما يلزمها من المشقة ويأتي
بها العابد خالية عن الكلال عارية عن الفتور والملال مقرونة بكمال النشاط
موجبة لتمام الانبساط ومنها ان الحمد ليس الا اظهار صفات الكمال
على الغير فما دام للاغيار وجود في نظر السالك فهو يواجههم باظهار
مزايا المحبوب عليهم ويخاطبهم بذكر مآثره الجميلة لديهم واما اذا آل امره
بملازمة الاذكار الى ارتفاع الحجب والاستار واضمحلال جميع الاغيار
لم يبق في نظره سوى المعبود الحق والجمال المطلق وانتهى الى مقام الجمع وصار
اينما تولى فثم وجه الله فبالضرورة لا يصير توجيه الخطاب الا اليه ولا يكلم
ذكر صفات كماله الا لديه فينعطف عنان لسانه الى جنابه ويصير كلامه منحصرا
في خطابه وفوق هذا المقام مقام آخر لا يفي بتقريره الكلام ولا تقدر على تحريره
الاقلام بل لا يزيده البيان الا اخفاء ولا يكسبه التقريب الا افهام الابعد

يحكى ان بعض العرب كان مع الملك بالباب فنظر اليه ... ولا ينفع ...
الفرس فصح ولا اذن ولا انقباض اصلا الا كان ينفع ...
واضحى العسيلح والانب والاستغاثة فتوجه الحاضرون ...
وكان يشتغلوا عن حضوره الكمال ... فحيث ... الاحوه عاينا ...
حاضرا في المجلس ... عن ذلك ... باقتدائه ما ...
ولما سالوا العاشق ... الاخره ...
نام من ذلك الغرات ...
كمال بعاه

او اعتلا روان قسما حيط من نسج تسعة وعشرين حرفا عن معاليه قاصر
اللهم هب لنا نفحة من نفحات قدسك تكشف عن بصائرنا الغواشي الجسمانية
وتصرف عن ضمائرنا النواشي الهيولانية واجعل قلوبنا وقفا على ملاحظة
جلالك طلقا في مطالعة جمالك حتى لا نطمح الى من سواك بنظر ولا نقف
على عين ولا اثر واجمع بيننا وبين اخوان الصفا في دار البقاء والسناء والبهاء
واياهم حلل الكرامة في يوم القيمة انك جواد كريم قوله تطرية اي
تجديدا للكلام باحداث اسلوب اخر من طريت الثوب اذا عملت في
ما هاربه كانه جديد قوله من الخطاب الى الغيبة الاقسام ستة
والمصنف ذكر اربعة وترك اثنين من التكلم الى الخطاب وعكسه ومثل للاول
من الاربعة بالقران والشعر مكررا واكتفى عن التمثيل للثالث بما لانه
الكريم ولم يمثل للرابع بدا والظاهر ان مذهبه في الالتفات
مذهب الجمهور ولنا في هذا المقام كلام طويل الذيل اوردناه في حواشينا
على المطول قوله تطاول ليلك اي الاثمد بفتح الهمزة وضم الميم او
كاحمد موضع واما بكسرهما فحجر الكحل والمراد ما هو الخالي من الحزن
والفارغ الخلي الرطب الذي يلحظ العين عند الوجع والبناء الجزء هو
ههنا جزوفاة الى الاسود فان القصيدة في مرثيته قوله كالكاف
في ارايتك تبار للخطاب هذا الكاف حرف بالاتفاق والنون منه
تاكيد الدال على ان الكلام ملقى الى المخاطب الواحد والمراد من هذه
الكلمة طلب الاخبار قال المؤلف عند قوله تعالى ارايتك هذا الذي كرمت
على الكاف لتاكيد الخطاب لا محل له وهذا مفعول اول والذي صفته و

والمعول

والمفعول الثاني محذوف لدلالة صلته عليه والمعنى اخبرني عن هذا الذي
كرمته علي باي شيء بالسجود له لم كرمته علي انتهى كلامه قوله فاياه
واياها الثواب اي الملتجي بنفسه الى سوح للتثبت الثابتة والمحرز من اي
نعمته وابا عده اي دعاه وذويه الى الملفوظ بها منفصلا قوله
وهياك تقلبها هاء اي تقلب الهمزة المكسورة او المفتوحة قوله والعبادة
اقصى غاية الخضوع والتذلل هكذا وقعت عبارة الكشاف ولما كان
للخضوع حدود ونهايات ولفظ العبارة شاملا لها لكونه اسم جنس
مضافا صح اضافة اقصى اليها كانه قيل اقصى غاياته كذا ذكره المحقق الشريف
وغيره في حواشي الكشاف ويمكن التوجيه بوجه اخر والام سهل والتذلل
من الذل بالضم خلاف العز والذل بالكسر ضد الصعوبة قوله
ومنه طريق معبد اي مذلل وصفه بالذل بالضم او الكسر لكثرة وطئه
بالاقدام وسهولة سلوكه قال المؤلف عند قوله تعالى وذللت قطوفها
تذليلا بذليل القطوف ان يجعل سهلة التناول قوله ولذلك
لا يستعمل اي ولكون العبادة اقصى غاية الخضوع لا يستعمل الا في الخضوع
لله واورد عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
وقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني ادم ان لا تعبدوا الشيطان وامثال
ذلك واجيب بان مراده انه لا يجوز لنا شرعا استعمال العبادة الا
في الخضوع لله تعالى فيحرم ان يقال فلان يعبد فلانا مثلا او لا يجوز ان
يستعمل حقيقة الا في الخضوع له تعالى او انه لا يجوز فعل العبادة
الا لله لان المستحق لاقصى غاية الخضوع من كان موليا لاعظم النعم

الوجود والحيوة وتوابعها وهذا الوجه الاخير منقول عن المؤلف وفيه
ما فيه **قوله** بالاتيان بالفعل بدونه ويكون طلبه على طريق ما قالوه
في قوله تع ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان تكليف العاجز وان جاز
عند الاشاعرة الا انهم لا يقولون بوقوعه **قوله** ونقصو
اي المقصود الفاعل الفعل او المصدر مضاف الى الفاعل او المفعول
ولعله اصل ذكر المصدوق بالغاية نظرا الى عدم التوقف عليه او لانه في
مقام التبتل لا الحصر **قوله** والمراد طلب المعونة في المهمات كلها
ولهذا لم يذكر المستعان فيه ليذهب الذهن كل مذهب **قوله**
او في اداء العبادات بقرينة ايلائه لقوله نعبد فحذف المستعان
فيه اختصارا لوجود القرينة **قوله** ادرج عبادته في قوله نعبد وخلط
حاجته في قوله نستعين ولعله نقل وكان البيان لف ونشر فقال
الامام في تفسيره الكبير ما حاصله ان ههنا مسئلة فقهية هي ان من
باع اشياء صفقة واحدة وكان بعضها معيبا فان المشتري لا يجوز له
اخذ الصحيح ورد المعيب بل اما ان يرد الجميع او يقبل الجميع فههنا العابد
عبادته كعبادة غيره من الانبياء والصلحاء والمؤمنين وعرض الجميع صفقة
وعرض على حضرة ذي الجلال والاكرام فهو سبحانه اجل من ان
يرد المعيب ويقبل الصحيح كيف وقد نهى عباده عن ذلك ولا يليق بكرمه تعالى
ان يرد الجميع لان بعضه مقبول البتة فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المطلوب
قوله للتعظيم والاهتمام به يريد الاهتمام الذي ليس منشأ التعظيم
كما قالوا في تقديم الحمد على اسم الله تعالى ولعل منشأ الاهتمام ههنا شدة اقتضاء

الكلام

الكلام السابق الخطاب مكان تقديم ما يدل عليه اهم قال علماء المعاني
انه لا يكفي في وجه تقديم الشيء ان يقال قدم للاهتمام بل لا بد من بيان
وجه الاهتمام **قوله** والدلالة على الحصر واما انحصار العبادة فيه سبحانه
على ما مر فغير مقصود من هذا الحصر والمراد لا نخضع لغيرك الخضوع التام الذي
لا ينبغي الا لك هذا وفي خطابنا له سبحانه بان خضوعنا التام واستعانتنا
منحصران فيه جل شانه وتكرارنا ذلك في كل يوم وليلة مرارا عديدة مع
خضوعنا الكامل لاهل الدنيا من الملوك والوزراء ومن يحذو حذوهم واستعانتنا في
حوائجنا واستمدادنا في مهماتنا منهم جراءة عظيمة توجب مزيد الخذلان
وعظيم الحرمان لولا ان يتداركنا رحمته الكاملة وعنايته الشاملة روي
عن مالك بن دينار رضه انه كان يقول لولا اني مامور بقراءة هذه الآية
من الله تعالى ما قراتها قط لاني كاذب فيها هذا وفي كلام بعض الفضلا
ان في العدول في فعلي العبادة والاستعانة عن الافراد الى الجمع تنبيها
على التحرز عن الوقوع في الكذب اذ يمكن في الجميع ان يتحقق بعلمه الاصفياء
الخلصاء من الاولياء والمقربين على غيرهم بخلاف صيغة المفرد فانه لا
يتاتى فيها ذلك **قوله** اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس
وغاب عما عداه ولا سيما في الصلوة التي هي معراج العبد ولهذا كان
العارفون بالله يغيبون حال اشتغالهم بالصلوة عن ذواتهم و
جميع احوالهم وصفاتهم ولم يكن لهم ح شعور بما سوى الحق تعالى حتى
لو قطعت لحومهم بالمناشير لم يشعروا بذلك اصلا كما هو مشهور عن
امير المؤمنين ويعسوب الدين عليه السلام انهم كانوا يستخرجون النصال

من جده الشريف حال اشتغاله بالصلوة فلا يحس بذلك وعن علي بن
الحسين زين العابدين عليه السلام انه وقع الحريق في بيت
كان يصلي فيه فجعلوا يصيحون يا ابن رسول الله يا ابن رسول الله
النار النار فما رفع راسه من السجود حتى اطفيت فقال له بعض اصحابه
ما الذي شغلك عنها يا ابن رسول الله فقال نار الاخرة ومن استبعد
شيئا من ذلك فليتامل في قوله تعالى حكاية عن النسوة اللواتي اد
هشهن جمال يوسف عليه السلام فلما راينه اكبرنه وقطعن ايديهن
الاية فان تلك النساء لما غلب على قلوبهن جمال بشر مثلهن وصلت
تلك الغلبة الى ان قطعن ايديهن بالسكاكين ولم يحصل لهن شعور
بذلك اصلا وامثال ذلك كثير حكي عن بعض العارفين انه كان
في جواره رجل يهوى جارية له فرخصت فبينما هو ذات يوم يصنع
بها طعاما اذ سمع انينها فدهش وسقطت المغرفة من يده بقي في
القدر وهو في اقوى غليانه فجعل يحرك الطعام بيده حتى تساقطت
اصابعه وكفه وهو لا يشعر بذلك فاذا جاز امثال ذلك في شان
المخلوق من الطين فكيف لا يكون في شان احق الخالقين وما احسن
قول العارف الرومي في المثنوي المعنوي ٥ اي كه از بهر كلوي
سينه چاك ٥ بين بمطبخ از حسن كشته چرب و ناك ٥ باده خاك آلود
تان مجنون كند ٥ صاف اگر باشد بگو تا چون كند ٥ قوله
الا من حيث انها ملاحظة له او منتسبة اليه الضمير في انها يعود الى النفس
و ملاحظة بكسر الحاء اسم الفاعل والضمير في له عايد الى جناب القدس
اى

اى لا يلاحظ نفسه ولا يشعر بها ولا بكمال من احوالها
الا من حيث ان نفسه ملاحظة ومتوجهة لجناب القدس ومنتسبة
اليه وفي بعض الحواشي ان ضمير انها يعود الى الملاحظة المفهومة
من قوله ملاحظ بفتح الحاء مصدرا اى لا يلاحظ نفسه الا من
حيث ان تلك الملاحظة ملاحظة لجناب القدس ومنتسبة اليه
قوله ولذلك اى لان العارف انما يلاحظ وصوله
الخ فقيل بصيغة المبني للمفعول ما حكى الله عن جبليه حيث قدم ذكر
الله تعالى ولاحظه اولا ثم لاحظ نفسه وادرج ذكرها ثانيا
بعكس ان معي ربي حيث نظر الى نفسه اولا قوله
وكرر الضمير للتنصيص اذ لو لم يتكرر لاحتمل تقدير مفعول متعين
مؤخرا فيفوت التنصيص المذكور وايضا ربما توهم ان
المراد التخصيص بمجموع العبادة والاستعانة لا بكل واحد منهما
فيفوت التخصيص بالعبادة ايضا وينضم الى ذلك مراعاة بسط
الكلام مع المحبوب كما قالوه في قوله سبحانه هي عصاي
قوله ويعلم منه الى اخره الواو اما استينافية ويعلم
مرفوع او عاطفة ويعلم منصوب بالعطف على قوله ليتوافق
اى وليعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى
الاجابة ولا يخفى انه انما يمشي على تقدير ارادة الاستعانة
في المهمات كلها لا في ادا العبادات اذ العبادة على هذا التقدير
مقصودة بذاتها والاعانة وسيلة اليها دون العكس والوجه

في تقرير تقديم العبادة على هذا التقدير على كون الطلب منه سبحانه
على ما اختاره المؤلف من التعميم كما يشعر به التقديم ان يقال ان
الاستعانة المذكورة لا تتم الا بملاحظة فعل من افعاله
يستعين به فيه عليه ثم اللائق بحال العبد في هذا المقام هو ملاحظة
العبادة فقط لظهور انه عند الشروع في ملاحظة جناب القدس
والاشتغال بما يوجب تلك الملاحظة لا يخطر بباله افعاله واحواله
الا التوجه الكلي اليه والاقبال التام عليه وقد حصل ذلك
بتخصيص العبادة به تعالى اولا وباستدعاء الهداية منه سبحانه
اخرا فلا يناسب ان يشتغل فيما بينهما بطلب الاستعانة
على المهمات الدنيوية او ما يندرج تلك المهمات فيه
على ما يقتضيه التعميم بل المناسب التخصيص بالعبادة هذا و
ههنا وجوه اخر لتقديم العبادة على الاستعانة
بعضها لنا وبعضها لغيرنا الاول ان العبادة مطلوب
الله سبحانه من العباد والاستعانة مطلوب العباد منه
تعالى فناسب ان يقدموا مطلوبه على مطلوبهم الثاني ان العبادة
واجبة حتما لا مناص للعباد عن الاتيان بها حتى جعلت العلة
الغائية لخلق الانس والجن فكانت احق بالتقديم من الاستعانة
الثالث ان العبادة اشد مناسبة بذكر الجزاء والاستعانة
اقوى اتصالا بطلب الهداية الرابع ان مبدأ الاسلام التخصيص
بالعبادة والخلوص من الشرك واما التخصيص بالاستعانة فانما يحصل

بعد

بعد الرسوخ التام في الدين فكانت احق بالتأخير الخامس ان
العبادة والاستعانة وان كانا فعلين للعباد الا ان العبادة
منه تدل لولا الاسم المقدس اذ معناه المعبود بالحق فكانت
احق التقديم بالقرب منه والتقديم قوله لانه المتكلم العبد
بالقول يعطي انه من المؤلف مع ان الامام اورده في تفسيره
الكبير فلعله من توارد الافكار قوله وسجا اي فرحا وسرورا
وتفاخرا ولا يستبعد اي لا يستعظم قوله الواو للحال على
تقدير ونحن اياك نستعين قوله بيان للمعونة المطلوبة اي تريد
ذكر وجه فصل هذه الاية عما قبلها وبيان ان بينهما كمال الاتصال لانها
بيان لها او تأكيد بحسب المعنى لاشتمالها على افراد ما قد اشتمل
عليه اجمالا والظاهر ان الكلام على تقدير عموم المستعان عليه هذا
ولو جعل الفصل لكمال الانقطاع لتخالف الجملتين خبرا وانشاء كان
اولى قوله واو افراد حالة من قبيل ذكر الخاص بعد العام
قوله والهداية دلالة بلطف تفسير الهداية بما ذكره هو المستنبط
من تتبع موارد استعمالها والمستفاد من كلام ائمة اللغة فانهم قالوا
انها الدلالة والارشاد والمتأخرون من اهل اللسان اختلفوا في
فخصها بالدلالة الموصلة واخرون بالدلالة على ما يوصل وفرق
منهم فصلوا بانها ان تعدت بنفسها كانت بمعنى الايصال ولا يسند
الا الى الله تعالى قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومثله اهدنا
الصراط المستقيم وان تعدت باللام او الى كانت بمعنى اراءة الطريق وكان

خواص م

الهداية

يستدح الله تعالى سنده الى القرآن ايضا كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى
للتى هى اقوم والى النبى صلى الله عليه واله وسلم كقوله تعالى انك لتهتدى الى
صراط مستقيم والمؤلف اقتصر على ما يدل عليه كلام الائمة من انها
مطلق الدلالة بلطف وطوى كشحه عن ذكر شئ من هذه الاراء الثلثة لان
كلا منها يخل عن خلل اما الراى الاول فلكونه فى اختلال قولهم واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقد تصدى بعض الاعلام المدقق
عنه لجواز وقوعهم فى الضلال بالارتداد بعد وصولهم الى الحق وفيه نظر
فان التفاسير والتواريخ ناطقة بان الجم الغفير من قوم ثمود لم يتصفوا
بالايمان اصلا والنزر القليل الذين امنوا ثبتوا على ايمانهم ولم يرتدوا
واما الراى الثانى فيشهد بخلافه قوله تعالى لحبيبه صلوات الله عليه واله انك
لا تهدى من احببت وما قال من ان المعنى انك لا تتمكن من اراءة الطريق
لكل من احببت بل انما تمكنك اراءته لمن اردنا لا يخلو من تكلف واما الثالث
فان كلام اهل اللغة لا يساعد عليه بل ينادى بما ينافيه ومع ذلك فالقول
بان المتعدية بنفسها لا تسند الا اليه تعالى منتقض بقوله تعالى حكاية عن
ابراهيم عم يا ابت انى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك فاتبعنى اهدك صراطا
سويا وعن مؤمن ال فرعون يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد وهذا
واما ما قال من ان القول بان المتعدية بنفسها بمعنى الايصال منقوض بقوله
تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فهو فاحش اذا
الكلام فى التعدى الى المفعول الثانى لا الاول قوله على التهكم من قبيل
فبشرهم بعذاب اليم تنزيلا للتضاد منزلة التناسب وقال بعض الفضلاء

يمكن

يمكن ان يقال ان قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد على حقيقته
من غير تهكم لانهم لما قطعوا بان لا منزل لهم سوى الجحيم ولا بد لهم منها فحريهم
ان يعرفوا طريقها ليسهل عليهم الوصول اليها ويخلصوا من تعب الطريق الذى
لا بد من سلوكها واقول طول الطريق وتعبه وقصر الوصول الى الجحيم من اتم
الراحات لهم واهم المطالب عندهم بالنسبة الى ما يؤول اليه حالهم فالحمل
على التهكم متعين قوله ومنه الهداية اه لما فيها من الدلالة والحث على
الاستباق بالمط سواء كان زيادة المحبة والالفة او نشاط قوله
وهو اوى الوحش بمقدمها اى اول جماعة تتقدمها لاختلافها ودلالة للواقع
ودلالتهم على المائدة الكلاء قوله حزمنل معاطى اجبار فى قوله تعالى
واختار موسى قومه الى نفى الحذف والايصال وهو صريح فى ان
هدى لا يتعدى الى المفعول الثانى بنفسه حقيقة بل بنزع الخافض وكلام
الكشاف يوافقه نعم كلام الصحاح صريح ان تعديته بنفسه حقيقة لغة حجازية
قوله فى اخسن مرتبة لا يقال تنصب الدلايل قبل افاضة القوى
لانا نقول الكسائة لا ال تلك الدلايل بعدها قوله الاول افاضة
القوى اه هذه هى الهداية الى طريق العقل والاحساس وخصها بالانسان
لان الكلام فى الاية الكريمة ومفعول الهداية فيها هو الصراط المستقيم
المبين بما بعده والا فنوع الهداية نوع نعم ساير الحيوانات وهو الهداية
الى جلب النافع ودفع المضار وهو المراد فى قوله تعالى اعطى كل شئ
خلقه ثم هدى وقوله تعالى والذى قدر فهدى قيل عليه ان افاضة القوى
على النفس الناطقة مقدمة على الهداية والدلالة ولا دلالة لحال حلول القوة

ل النباتات

دلالته وقد يتكلف بان من كان في بيان طريق واضح وهو ما كب عنه بعصابة
على عينيه وهو عما في غير رفعها فلا ريب ان هداية الى الطريق ليس الا رفع
تلك العصابة وشبهه فمن رفعها فقد هداه اليه ودله عليه فقس حال النفس
الناطقة في مبدا الحال بحال معصوب العينين واحاطة الغواشي رفع العصابة
من البين **قوله** وهديناه النجدين اي طريق الخير والشر وهذه الاية
مما قد يستشهد به في بطلان القول بان الهداية المتعدية بنفسها بمعنى
الايصال اذ مرهنا بمعنى الاراءة لانها موردة في معرض الامتنان ولا
امتنان في الايصال الى طريق الشر **قوله** وقال فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى ما سيجي من كلام المؤلف في تفسير هذه الاية صريح
في ان الهداية المذكورة فيها ليست الجنس الثالث فقط فانه قال هناك
انه للناس الحق بنصب الحجج وارسال الرسل **قوله** الثالث الهداية
بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى اه في الكلام لف ونشر
مرتب وقيل عليه ان الكلام في هداية الله للعباد بارسال الرسل وانزال
الكتب لا في هداية الرسل والكتب للعباد فقوله واياها عنى الى اخر
الاية ليس في موقعه ويمكن دفعه بان المراد بهداية المنجزة من الاجناس
الاربعة الهداية التي بواسطة ابه نه وعوجوبها وهداية الانبياء والكتب
كذلك لكونها باذنه وخلقه **قوله** فالمطلوب اه كانه قيل ان من خصص
الله تعالى بالحمد واجرى عليه تلك الصفات العظام المشعرة بالمبدا
والمعاد وحصر العبادة والاستعانة فيه يكون مهديا الى الطريق
المستقيم لا محالة فكيف يطلب الهداية اليه فاجاب بان المطلوب اما

زيادة

الله

ورحمة

موحّى

موجب

زيادة ما منحوه من الهداية اي اجناسها الاربعة كما او جنسين او الثبات
على ما منحوه من ذلك او حصول المراتب العلية المترتبة على ما منحوه **قوله**
فاذا قال العارف الواصل عني به ارشده اه لتمام تمامية الخطاب
او بتون المتكلم مع غيره او يا ياء العبد بارجاع الغير الى الخير او الارشاد
وبسطه اي رفع وتربيل واورد عليه ان هذا جنس خامس من الهداية
فان الرابع هو هداية السير الى الله وهذه الهداية الى الفناء في الله
فالحصر في الاجناس الاربعة غير مستقيم وقد يتكلف لادراج هذا
في الجنس الرابع بنوع من العناية لتستقيم الحصر بقي شيء وهو ان الوصول
انما يحصل بعد محو تلك الظلمات واماطة ما بكنف الغواشي فكيف يطلب
العارف الواصل طلب المحو والاماطة اللهم الا ان يراد محو ظلمات
وغواشي تعرض في اثناء السير في الله والمقدم على الوصول هو ما يعرض
في اثناء السير الى الله تعالى **قوله** وقيل بالرتبة اي لا يكفي مجرد الانبساط
وجعل الشخص نفسه عاليا بل لا بد من العلو في نفس الامر **قوله**
والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه اه قال الراغب سمي بالصراط
على توهم انه يبتلع سالكه او يبتلعه سالكه كما يقال اكلته المفازة اذا
اضمرته واهلكته او اكل المفازة اذا قطعها ولذلك يسمى لقما بفتحتين
لانه يلتقمهم او يلتقمونه انتهى وقيل السابلة ان ذهبوا من جانبيه فكانهم
بالنسبة اليها شبههم بحال من تبتلعه الطريق وتلتقمه واذا جاءوا اليها
فكانهم يبتلعون الطريق ويلتقمونه **قوله** لكونه اقرب الى المبدل
عنه وهو السين ووجه الاقربية ان الصاد والزاي والسين من

اشترکت فی الرخاوة والصفیر الا ان السین والزای من المنخفضة المنفتحة
والصاد من المستعلیة المطبقة **قوله** والثابت فی الامام یرید
به مصحف عثمن **قوله** وقیل هو ملة الاسلام فالمراد التثبیت
علیها ونحوه **قوله** وهو فی حکم تکرر العامل او العامل فیه مقدر
من جنس المذکور والمقدر فی حکم المذکور وهذا مذهب الاخفش
واکثر المتاخرین ولشعره کلام جار الله فی بحث البدل من الفعل
من الفعل وصرح به فی الکشاف وذهب جماعة الی ان العامل فی
البدل هو العامل فی المبدل منه والشیخ الرضی رحمه الله عد جار الله منهم
ویومی الیه کلامه فی اوایل المفصل **قوله** من حیث انه المقصود
بالنسبة استدلال علی ان العامل فیه مقدر من جنس المذکور والمقدر
فی حکم المذکور وهذا مذهب الاخفش واکثر المتاخرین ولشعره کلام
ولیس هو العامل فی المبدل منه وتقریره ان البدل وان عدم التوابع
الا انه مستقل براسه مقصود بالنسبة ولذا لم یشترط مطابقته
للمبدل منه تعریفا وتنکیرا وهذا یقتضی ان یکون عامله ایضا مستقلا
علیحده لما جاء حلافی شی فتنبه بل عقلا طربا واعلم ان هذا الدلیل
بعینه استدل به اصحاب القول الاخر وظن انه الصحیح عندهم
قالوا استقلال البدل وکونه هو المقصود بالنسبة لو ذهبت بان العامل
العامل فیه هو الاول لا مقدر اخر لان المتبوع کالساقط فکان
العامل لم یعمل فی الاول ولم یباشره **قوله** وفایدة التاکید
لتکریر ذکر المنسوب الیه وتکریر النسبة بتکریر العامل **قوله**

والتخصیص

و التخصیص علی ان طریق المسلمین اه قال فی الکشاف فان
قلت ما فایده البدل وهلا قیل اهدنا صراط الذین انعمت علیهم
قلت فایدته التوکید لما فیه من التثنیة والتکرر والاشعار بان الطریق
المستقیم بیانه وتفسیره صراط المسلمین لیکون ذلک شهادة لصراط
المسلمین بالاستقامة علی ابلغ وجه واکده کما تقول هل ادلک علی اکرم
الناس وافضلهم فلان فیکون ذلک ابلغ فی وصفه بالکرم والفضل
من قولک هل ادلک علی فلان الاکرم الافضل لانک ثنیت
ذکره مجملا اولا ومفصلا ثانیا واوقعت فلانا تفسیرا وایضاحا
للاکرم الافضل فجعلته علما فی الکرم والفضل کانک قلت من اراد
رجلا جامعا للخصلتین فعلیه بفلان فهو الشخص المعین لاجتماعهما
فیه غیر مدافع ولا منازع انتهی کلام جار الله **قوله** ما یکون
طریق المومنین ذکره المسلمین اولا والمومنین ثانیا یومی
الی اتحاد الایمان والاسلام عنده لکنه صرح فی شرح المصابیح
بتغایرهما ورد ادلة القائلین باتحادهما فلعل هذا رجوع عن ذلک فان
تالیف هذا التفسیر بعد شرح المصابیح **قوله** وقیل الذین انعمت
علیهم الانبیاء ولیس المراد بصراطهم شرایعهم لاختلافها ونسخ اکثرها بل
طریقهم فی الزهد فی الدنیا والرغبة فی الاخرة ومراقبة الحق تعالی فی سایر
الاحوال او ما هم متفقون علیه من اصول الدین واجتناب الفواحش
وسایر ما لا یتغیر بتغیر الشرایع وهذا القول منسوب الی قتادة والقول
الذی بعده منسوب الی ابن عباس والاولی ما فی بعض التفاسیر انهم

المذكورون في قوله تع اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين لشهادة ما قبله وهو قوله تع ولهديناهم صراطا مستقيما
وهذا القول نقله القرطبي عن جمهور المفسرين ويؤيده ما في بعض تفاسير
علماء الامامية من اطلاق الذين انعمت عليهم وعدم تقييده بالمسلمين
او غيرهم **قوله** وقيل اصحاب موسى وعيسى قبل عليه كيف يليق
بالمسلمين ان يطلبوا هداية طريق اليهود والنصارى بعد ما نسخ دينهم
بدين نبينا صلى الله عليه وآله واجاب بعض المحشين بان المراد اصلهم
الاعتقادية الثابتة والفروع التي لا تتغير بتغير الاديان واقول لا يخفى
ان هذا يوجب ان يكون قول المؤلف قبل التحريف والنسخ ضايعا لا
محصل له اصلا والصواب ان يقال المراد طريقهم في شدة التثبت
في امر الدين والتمسك باحكام التورية والانجيل والمواظبة على تلاوتهما
مثلا فاذا قال المسلمون اهدنا صراطهم يريدون شدة التشوق في دين
الاسلام والتمسك باحكام القرآن ومداومتها بتلاوته وامثال ذلك
قوله وقرئ صراط من انعمت نسبه الشيخ الجليل ابو جعفر محمد بن الحسن
الطوسي قدس الله سره في تفسيره الموسوم بالتبيان في هذه القراءة الى
عبد الله بن الزبير وعمر بن الخطاب ثم قال وروى ذلك عن اهل البيت
عليهم السلام والمشهور الاول انتهى كلامه ونسبها في الكشاف الى
عبد الله بن مسعود **قوله** ما طلعت بما يستلذه الاولى على ما يستلذه
او تقديره الاطلاع باللام غير متعارف وكانه ضمنه معنى التعرض ونحوه ومن
ان النعمة في الاصل مصدر بمعنى الحالة المستلذة لكون الانسان مليا

مثلا

مثلا اطلقت على نفس الشيء المستلذ كما قال مثلا تسمية للسبب باسم المسبب
قوله من النعمة وهي اللين اي ان النعمة بالكسر ماخوذة من النعمة بالفتح
وهي اللين هذا والمذكور فيما رايناه من كتب اللغة ان النعمة بالفتح هي التنعم
وبالكسر هي المال ونحوه ومن كلامهم كم ذي نعمة لا نعمة له اي كم ذي مال لا تنعم
له واما اللين فهو النعومة **قوله** في جسماني وروحاني واورد هنا قسم
ثالث وهو ما يكون دنيويا واخرويا معا كمعرفة الله سبحانه وكانه لم يذكره
لتركبه من الجنسين فكانه ليس قسما براسه **قوله** كنفخ الروح وساير
فان نفخ الروح انعام واما النعمة فهي الروح نفسها والنفخ اجراء الريح في
تجويف جسم آخر قال المؤلف في تفسير قوله تعالى في سورة الحجر ونفخت
فيه من روحي لما كان الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف المنبعث من القلب
ويفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملا لها في تجاويف الشراين الى
اعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا **قوله** والنطق بمعنى ادراك الكليات
لا النطق اللساني كما في بعض الحواشي اذ الكلام في القسم الروحاني **قوله**
والكسبي تركيه النفس آه هو ايضا قسمان روحاني وجسماني ولم يصرح المؤلف
بذلك اكتفاء بالتمثيل فالروحاني تزكية النفس آه والجسماني تزيين البدن آه
قوله وآل اي الجنس الاخروي ان يغفر له ما فرط منه فقال هو ايضا قسمان
موهبي كالعفو من غير سبق توبة وكسبي كالعفو بعد حصول التوبة **قوله**
والمراد وهو القسم الاخير ان المراد من النعمة في انعمت عليهم النعم الاخروية
وما يكون وسيلة اليها من النعم الدنيوية لان المطلوب هداية صراط المنعمين
لا صراط كل من انعم الله عليه لدخول الكفار فيهم قطعا ولا يخفى ان من في قوله

من القسم الاخر لتبعيضه لا لما سله قوله على معنى اه اختار البدل لما فيه
من التاكيد والتنصيص على قياس ما مر قوله او صفة لا مبينة او مقيدة
كونها مبينة على تقدير ان يراد بالنعم في انعمت عليهم النعم الاخروية وما يوصل
به اليها من الدنيوية كما حكم به المؤلف فيما سبق ان اريد بهم من المتصف
بالايمان ولو في الجملة وبالمغضوب عليهم وللضالين العصاة منهم والى الاول
ضعف العقايد فالصفة مقيدة وان اريد الكاملون في الايمان فمبينة وان
اريد بالمغضوب عليهم والضالين اليهود والنصارى فمبينة ايضا سواء اريد
بالمؤمنين الكاملين او في الجملة وعلى الكل الصفة مبينة لا تجري اي تغير في المغضوب
عليهم والا الضالين وعلى الثالث كالاول قوله بين النعم المطلقة
التامة لهم بطريق الصلة وبين السلامة الثابتة لهم بطريق الصفة وتحج
الايمان نعم مطلقة لانها اعظم النعم لاشتمالها على سعادة النشاتين
فهي الفرد الاكمل منها قوله وذلك اي جعل غير صفة للموصول لا يصح
الا بتاويل لتوغله في التنكير وكون الموصول من المعارف فلا بد منه
في الموصوف او الصفة فالاول باجراء الموصول مجرى النكرة اذ لم يقصد
به معهود اي لم يقصد به جميع المسلمين ولا جمع معين منهم بل طائفة غير معينة
ونص على عليه الانبياء واصحاب موسى وعيسى فيصح معهودا وهنا
كالموصوف في البيت وهو كالنكرة فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملتها
فيوصف بالنكرة وبالجملة وتارة ينظر الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل
مبتدأ وذا حال وهذا التاويل لا يخ من بعد والثاني جعل غير معرفة بالاضافة
كما ذكره وهذا اقرب قوله ولقد امر على اللئيم اه اخره فمضيت ثمت

قلت

قلت لا يعنيني اي لا يقصدني ثم اقول واما عدل الى الماضي ليحصل القصد في الاعراض
عنه وثمة بمعنى ثم العاطفة فاذا لحقها التاء اختصت بعطف الجمل قال السيد
المحقق في حواشي الكشاف ليس المراد باللئيم في البيت جميع افراده اذ لا
مرور عليه ولا فردا معينا لعدم الدلالة عليه ولقصوره عن اداء المقصود
الذي هو وصفه بكمال الحلم وقوة الاناة ولا الحقيقة من حيث هي اذ لا
المرور بل الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه اي على لئيم وقوله
يسبني صفة له لا حال منه اذ ليس المعنى على تقييد المرور بحال السب
بل على ان له مرورا مستمرا في اوقات مساوقة على لئيم من اللئام
اتخذ سبه دأبا ومع ذلك يعرض عنه حتى كانه ادل على اغضائه
عن السفهاء وعدم اشتغاله بمكافاتهم انتهى كلام السيد قوله يعني
الحركة من غير السكون اي من هذا اللفظ في قولهم عليك باي كره عن السكون
قوله وعن ابن كثير نصبه قال الكشاف وهي قراءة رسول
الله صلى الله عليه واله لا يريد انها عادته والا فكل القراءات قراءته
ﷺ وقد يقال كل من القراءات السبع المتواترة انما نسب الى واحد من
الائمة السبعة لاشتهاره بها وتفرده عنها باحكام خاصة واما
غيرها فاذا لم يشتهر بها احد نسبت اليه صلى الله عليه واله وسلم اذ
كانت عادته ام لا وهذا هو المختار عند المحققين قوله والعامل
في النعت ربما ان العامل في الحال وصاحبها هو العامل في النعت لان حرف
الجر اداة توصل معنى الفعل الى مجروره والمجرور وحده ها هنا منصوب
المحل بالفعل وبهذا الاعتبار وقع ذا حال فلا يرد ان العامل غير ذي

الحال هو الحرف الجار ولا بد من العامل في الحال وصاحبها قوله
او بالاستشناء ان من النعم بابع القبلين هذا وجه ثالث لنصب غير
وانما قيده بعد النعم بابع القبلين اى المؤمن والكافر ليصير الاستشناء
متصلا الغضب ثوران النفس ارادة الانتقام الثوران الهيجان قوله
والنفس الدم وارادة مفعول له اما من قبيل ضربته تأديبا فهو ما فعل
لتحصيله او من قبيل قعدت عن الحرب جبنا فهو ما فعل لحصول منشأ
الاحتمالين بناء على ان ارادة الانتقام هل هي تابع للغضب ومسببه
عنه او حيدا وسبب له كل محتمل وكلام الحكماء في ذلك مختلف فبعضهم
جعل ارادة الانتقام مبدأ للغضب وبعضهم عكس قوله على
ما مر في تفسير الرحمن الرحيم من ان صفاته تعالى انما يوجد باعتبار الغايات
التي هي افعال دون المبادي التي هي انفعالات قوله
لانه نائب الفاعل الزمخشري والشيخ عبد القاهر واتباعهما على ان
مفعول ما لم يسم فاعله فاعل اصطلاحي وابن الحاجب وابن
مالك واتباعهما على انه ليس فاعلا اصطلاحا والمؤلف
تبعهما ابن الحاجب وخالف جار الله وفي تفسير سورة الجن
عكس الامر فجعل قوله انه استمع فاعلا لاوحي قوله
بخلاف الاول اى عليهم في انعمت عليهم فانه منصوب المحل على المفعولية
لا مرفوع المحل بالنيابة وهذا من قبيل الفاتحة الواضحات فلا اولى
عليه الفرض لنسخ هذا الكتاب الذي مبناه على كمال الايجاز فلا ادلكي
ان في قولهم الجار والمجرور في محل الرفع او النصب تساهلا والمقصود

قوله

القاهر

المحل

المحل في الاول والمرفوع المحل في الثاني هو الضمير وحده هذا في الظرف اللغو الذي
اوصل فيه الجار معنى الفعل الى ما بعده فرفعه او نصب محلا كما عرفته اما
الظرف المستقر فان المحل فيه للمجموع الواقع موقع عامله فان الجملة في قولنا
زيد في الدار هو مجموع في الدار وحده قوله ولا مزيدة لتأكيد
ما في غير من معنى النفي قد تقرر في النحو ان لا بعد الواو العاطفة انما يراد
اذا كانت في سياق النفي وفائدتها التأكيد والتصريح بشمول كل واحد
من المعطوف والمعطوف عليه لئلا يتوهم ان المنفي هو المجموع من حيث
هو مجموع فيجوز ثبوت احدهما وغرض المؤلف تصحيح دخولها في هذا
الكلام وبيان ما تفيده في هذا المقام قوله ولذلك جاز الخ اعلم
ان غير لفظ وضع للمغايرة وهي مستلزمة للنفي فقد يراد بها اثبات
المغايرة كما في الآية الكريمة فيكون اثباتا متضمنا للنفي فيجوز تأكيده بلا
وقد يراد بها النفي كقولك انا غير ضارب زيد اى لست ضاربا
له لا انه مغاير لشخص ضارب له فيكون نفيا صريحا ويكون الاضافة
بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف
نحو انا زيدا غير ضارب كما جاز انا زيدا لا ضارب فقوله ولذلك
اى ولانه في معنى النفي فيجوز ان يمحض له ويكون الاضافة بمنزلة
العدم جاز ان تقول انا زيدا غير ضارب بتقديم معمول المضاف
اليه وهو زيد على المضاف وهو غير كما جاز تقديم معمول ضارب
على لا النافية في قولك انا زيدا لا ضارب وان كان لا يتقدم
معمول المضاف اليه على المضاف فلا يقال في انا مثل ضارب زيدا

انا زيدا

مثل ضارب لا شاع وقوع المعمول حيث يمتنع وقوع العامل قوله
وقرئ وغير الضالين نسب في الكشاف هذه القراءة الى امير المؤمنين
وعمر بن الخطاب قوله ولا عوافي عن يقين ولذا قال الحكاكون اخبارا
من وجه واحد وكونها اشرار من وجوه كثيرة وكفى في اتباع طرق
الضلال وتشتت اودية البطلان قوله صلى الله عليه وآله ستفترق
امتي على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار قوله
لقوله تعالى منهم من لعنه الله لفظ منهم ليست في القرآن والاية في سورة
المائدة هكذا قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب
عليه وجعل منهم القردة والخنازير والظاهر انه كان بخط المؤلف
فيهم بالفاء فحرفه النساخ كذلك قوله وقد روي ان كون المغضوب
عليهم اليهود والضالين النصارى والراوي هو عدي بن حاتم
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والظاهر ان هذا من تتمة الوجه والا
فلو عن دون هذه الضميمة لا يصلح وجها للاخير قد نسب الغضب الى
النصارى في قوله تعالى بئس ما قدمت لهم انفسهم ان سخط الله
عليهم والى جميع الكفار في قوله سبحانه ولكن من شرح بالكفر صدرا
فعليهم غضب من الله وكذا الضلال نسب الى اليهود في قوله تعالى اولئك
شر مكانا واضل عن سواء السبيل والى جميع الكفار في قوله سبحانه
الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا ولعل
الاشعار بضعف هذا القول لضعف سند هذه الرواية قوله
وقرئ ولا الضألين بالهمزة المفتوحة واللام المشددة هذه القراءة

منسوبة

منسوبة الى ايوب السختياني بالخاء المعجمة والتاء المثناة من فوق والياء
المثناة من تحت وفي بعض نسخ الكشاف السجستاني بالجيم والسين المكررة
منسوب الى سجستان قوله على لغة من جد اه قال ابو البقاء هي لغة
فاشية في كل الف وقع بعدها حرف مشدد وقال صاحب القاموس
الذي نص عليه جمهور النحاة ان ذلك لا ينقاس عليه وانما سمع من العاظ
منه دابة وشابة قال ابو زيد سمعت عمرو بن عبيد يقرأ فيومئذ لا يسأل
عن ذنبه انس ولا جان فظننته قد لحن حتى سمعت من العرب دابة وشابة قوله
وحائد الف وقصرها والميم المخففة فيهما قال بعض اهل اللغة ان مده
للاشباع ووزنه فعيل اذ ليس في كلام العرب افعيل ولا فاعل
وربما جعل سريانيا او فارسيا معرب هبين اي لا مطلب سواه
هذا وروي بعض المفسرين تشديد الميم مع المد عن الامام جعفر بن محمد
الصادق عليه السلام وانه من ام بمعنى قصد ومعناه قاصدين جنابك
ولعل نصبه بفعل محذوف كدعوناك ونحوه وهذه الرواية لم تثبت
عنه عليه السلام وعلى تقدير ثبوتها فلا دلالة فيها على جواز قولها
في الصلوة لما في المنقول عنه وعن باقي ائمة اهل البيت عليهم السلام
من عدم قولها في الصلوة لا للامام ولا للمأموم قوله
لالتقاء الساكنين اي مع كثرة الدوران على الالسن فناسبه اخف
الحركات قوله ورحم الله عبدا قال آمينا هو للمجنون و
صدره يا رب لا تسلبني حبها ابدا روي انه لما اخذه ابوه
الى مكة امره بان يتعلق باستار الكعبة ويسأل الله ان يخلصه من محبة

لیلی فتعلق باستار الکعبه وانشد هذا البیت آمین فزاد الله ما بیننا
بعدا آمین قدره ساعد علی فطحل او فسالته وفطحل کجعفر اسم رجل وتقدیم
آمین علی الدعاء اعنی فزاد الله لمزید الاهتمام باجابته قوله
ولیس من القرآن اتفاقا کذا اتفاقا لیس فی الکشاف وقال
فی التیسیر ان آمین عندنا جزء الفاتحة وعند غیره لیست منها انتهی
وقال الکواشی ولا ینکر قولنا انها لیست من القرآن فانه وجد
فی زماننا خلق کثیر یعتقدون انها من القرآن وانها منه انتهی
ولعل المؤلف لم یعتد بمخالفة هؤلاء لانهم لیسوا مجتهدون بل
جهلاء واما مجاهد فنادر قوله کالختم علی الکتاب قیل وجه الشبه انه
یمنع عن الدعاء فساد الحسنه کما ان الختم یمنع عن الکتاب فساد ظهورها
فیه علی غیر من کتب الیه قوله وتحریره فی الجهر هذا مذهب الشافعی
قوله لما روی وائل بن حجر وائل کقائل مهموز وحجر بالحاء
المهمله المضمومه والجیم الساکنة واخره راء مهمله قوله وعن ابی حنیفه
انه قال لا تقوله هذه احدی الروایتین عنه وهو مذهب مالک
واستدل بالروایة الآتیة فان ظاهرها قسمة القولین بین الامام
والماموم وهو یعطی عدم الشرکة قوله عبد الله بن مغفل بضم المیم
وفتح العین المعجمه والفاء المشدده قوله والماموم لو فرض مع
العافیة انه لا دلالة لهذه الروایة علی المعیه وانما یدل علی
تامین الماموم بل قد یدعی دلالتها علی عدم تامین الامام کما فهم
مالک قوله الا احرک قال المحقق الشریف فی حواشی الکشاف

هذا الحدیث صحیح وان کان اکثر الاحادیث المرویه عن ابی بن
کعب فی فضائل السور موضوعه قال الصغانی وضعها رجل من عبادان
فلما قیل له فی ذلک اعتذر بان الناس قد اشتغلوا بالاشعار
وفقه ابی حنیفه ونحو ذلک ونبذوا القرآن وراء ظهورهم فاردت
ان ارغبهم فیه انتهی کلام السید ورایت فی بعض الکتب انه قیل له
اما سمعت قوله صلی الله علیه وآله من کذب علی متعمدا فلیتبوا
مقعده من النار فقال انا لم اکذب علیه بل کذبت له قوله
لم تزل المروی بالتاء لتانیث الفعل المسند الی المثل ووجهه انه بمعنی
سوره بالنظر الی مثل قوله تعالی من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
او مثل الحسنة حسنة وقال بعض المحققین ما ثبت الفعل لاکتساب
المثل التانیث مما اضیف الیه انتهی وفیه نظر فان المضاف
انما یکتسب التانیث من المضاف الیه اذا صح الاستغناء
عنه بالمضاف الیه کقوله کما شرقت صدر القناة من الدم وبه صرح
الشیخ الرضی رض وابن مالک فقد قال فی العمده وربما اکسب
ثان اولا تانیثا ان کان لحذف موهلا وما نحن فیه لیس من هذا
القبیل قوله قلت بلی لسیاق الکلام یقتضی قال بلی فلا بد من
تقدیر ای وعن ابی انه قال قلت بلی وقد یتکلف بان القائل
بلی هو ابو هریره لا ابی وان کان المخاطب ابا هو ابی هریره
بان مراده علیه السلام تعمیم الخطاب لکل سامع لا تخصیصه بابی
قوله الا اعطیته بالبناء للمفعول والظاهر ان المراد اعطیت اجر

سورة البقرة

عليه من الثواب ويرد عليه ان جميع القرآن كذلك فان من يعمل مثقال ذرة
خيرا يره فما وجه التخصيص ولعل مراده عليه السلام لن تدعوا بكل منها
بمعنى الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجيب وما قيل
ان المراد ان ثواب قراءتها لا تحيط به مبني على جواز الاحاطة و
الاكثر لا يقولون به قوله جما معضيا فيه اشعار بان القضاء المهتم
بتبديل التعبير كما لا يخفى والكتاب بضم الكاف وتشديد التاء مثال
وزن رمان وهو في الاصل جمع كاتب والمراد منه هنا المكتب
وتسمية للمحل باسم الحال سورة البقرة وسائر الالفاظ المتهجى بها
التهجي تعداد حروف الهجاء باسمائها كما تقول في جعفر جيم عين فاء
راء ومنه فلان يهجو فلانا اي يعد معايبه واما اذا عددت الحروف
بانفسها لا باسمائها الموضوعة لها كما تقول في جعفر ج ع ف
ر لم يكن ذلك تهجيا وهو يتعدى بنفسه تقول تهجيت الحروف
وتهجيتها و(?) فقول المتهجى بها اما على تجريد التهجي عن قيد الاسماء
تحمله بمعنى عد الحروف مطلقا اي الالفاظ التي تعد بها فيكون
المفعول بلا واسطة اعني الحروف محذوفا وتقوم الجار والمجرور
مقام الفاعل او على ان الباء صلة للفعل واكما في قولك الخب
مضروب (?) او على تضمين معنى الاتيان اي المأتي بها مهجوة مسميا
كذا افاده السيد السند في حواشي الكشاف لكن الظاهر من
كلام اهل اللغة ان التهجي تعداد الحروف سواء كان باسمائها
او بانفسها قال في القاموس هو يهجو الحروف وتهجيها عددها

وقال

وقال في القاموس الهجي تقطيع الكلمة بحروفها وعلى هذا لا يسمعني (?) في
الباء تجريده عن التجريد او التضمين كما لا يخفى قوله مسميا بها
الحروف التي ركبت منها الكلم جيم وعين مثلا اسمان لقولك
ج وع كما ان زيدا اسم للذات المشخصة وما يوجد في كلام متقدمي
النحاة من تسميتها حروفا محمول على ضرب من التسامح فانهم
لم يتحاشوا عن مثل ذلك قوله وما روى ابن مسعود الخ المتضمن
للحديث اطلاق الحرف على بعض تلك الاسماء وظاهره يهدم
ما اسسه من الاسمية وكون الحروف فيه لا تباين الاسم بل لانه
فكانه صلى الله عليه وآله قال من قرأ كلمة من كتاب الله وحيث
شملت الكلمة اللغوية اللفظ المفرد وغيره بين صلى الله عليه وآله
ترتب الحسنة على كل مفرد فقال لا اقول ا ه قوله ولعل تسميته
الى السلم انه اراد بقوله الف حرف الحرف المصطلح لكن لعله اراد
مدلول الف كاول حروف آدم مثلا وعلى هذا يحتمل ان يكون
في مراده الم تسع حسنات لا ثلث قوله ولما كانت مسميا بها
ظاهر كلامه يقتضي تأخر الصدور عن تركيب الاسم فالاولى ان
يقول لو صدرت اسماؤها بها لتكون الخ واما اراده التركيب الصدري فمستبعد
فمستبعد قوله واستعيرت الهمزة الخ يريد ان ما لم يكن
المستعير لغيره فالهمزة هي لفظ الف اذا اريد به اللين استعارة لها
وخصت بالاستعارة لمناسبة اشتراك الالف بينهما كما هو مشهور
واما لفظ همزة فمستحدث وكلامنا ليس فيه على انها مصدرة بالقرب
من مدلولها وما بدل منه كثيرا قوله وهي ما لم تلها العوامل اه

اى مالم يكن العوامل واليه عليها ومتفرقو فيها اقول وعلى هذا لا يرد
ما اورده المحشون من ان العوامل لا يليها بل يلي العوامل ولا
ان الولى في العامل المعنوى وتا لوف والمراد بكونها موقوفا ان
سكونها وقف لا سكون بنا ولا باس بالجمع بين الساكنين سكون ه
فى الوقف ولو كان سكونها سكون بنا لما جمعوا بينهما كما فى سائر
الاسماء المبنية قوله خارق للعادة الظاهر ان خرقها
انما هو مع رعاية تلك اللطائف فالاولى ترك لفظ سيما قوله
اربعة عشر اسما يجمعها قولك صراط على حق نمسكه كذا فى تفسير النيشابورى
قوله حروف المعجم المقطعة المركبة من قبيل مسجد الجامع اى
حروف الخط المعجم اى المخصوص اكثر حروفه بالنقط بين خطوط الامم
قوله ان لم يعد فيها الالف اى الساكنة اللينة اما باندراجها
تحت مدلول الالف او باخراجها عن الاعتبار لانقلابها
غالبا عن الواو والياء وقوله براسها يحتملهما وفائدة الشرط انها
لو عدت براسها بان اريدت وحدها بلفظ الالف ولم
تخرج ولم تدرج احتيج فى التعبير عن المتحرك الى لفظ الهمزة فبلغ الاسامى
الى تسعة وعشرين قوله بعددها اذا عد فيها اى مستقلا او
مندرجا والقران للحروف واما ارجاعها الى الاسامى او
الوزع فيه ما لا يخفى والذى يلخص من كلامه ان الالف اللينة لما كانت
ذات وجهين الاستقلال براسها وعدمه اندراجا او اخراجا
روعى الوجهان فاورد اربعة عشر اسما فى تسع وعشرين سورة الاول
للثانى والثانى للاول من استشكل النحت الالحاح فى السؤال وخصه بهم

امراه

امراه والشديده ما ينحصر فيها جرى الصوت عند مخرجه فلا يجرى والاقطع
اللين المجهور وحمس اى صلبت ونجح والمطبقة بفتح الباء ما ينطبق فيها
اللسان على الحنك الاعلى فينحصر الصوت بين اللسان وما حاذاه
من الحنك الاعلى والمورد هو غير المنقوط منها ومن نصف المنفتحة وهى ضد
المطبقة ما تجمعه قولك الحق معكن وطبخ سمم اولة حرف عقد قوله
لقلتها اى لما لم يكن لها نصف صحيح لم يكن الا اخذ الاكثر او الاقل
ورجح الاقل اشعارا بقلتها والمطبقة وان قلت ايضا الا انها
نصفها صحيحا قوله من اللينين اى الواو والياء اما الالف
اللينة فمنفصلة عن احديهما قوله وهى التى يتصعد الصوت آه عدل عن
تعريفها بما يرتفع فيها اللسان الى الحنك لانه يصدق على المطبقة
ولا يحتاج الى الفرق بان الاطباق يستلزم الاستعلا ولا عكس فان
نطق بالخاء والقاف استعلا لسانه الى الحنك بلا اطباق بالصاد
والطاء يستعلى مع اطباق اللسان على الحنك ومن البواقى
المنخفضة وهى احد وعشرون نصفها الاكثر وهو احد عشر حرفا
يجمعها قولك اعلى بحجه وا حسر الاكثر لكثرتها قوله على ما
قال سيبويه احترازا عما فى المفصل من انها ثلثة عشر يجمعها قولك استنجده
يوم طال ولعظه مناهما والمطل الكثر واصيلال تصغير جمع بابدال أصيل
النون لاما والاصيل ما بين العصر والمغرب وجمعه اصلان كبعير و
بعران والحذف الى واخلاء حدث بالمثلثة فابدلت فاؤه وانجز
اصلهاان وهى عنقه ثم قال شاعر بن اعن توسمت من حوق من له
زوع الله لوا مضت المادمنها واهل قوع وبا سماك بفتح الباء الى
رخوه ... العصابه

قوله بعضها الاقل وهي السبعة الاول واخبار البعض
الاقل منها واكثرها اخواتها ما ذكره من للصو والفصاحة كانت
اخواتها اكثر فايده لا الاقل من الاقل قوله وهي الميم والراء منها ذكر الاكثر من الاكثر فايدةٌ ثم
آه فيه اذ اما ان تكون الراء والسين معجمتين او مهملتين او مختلفين
والكلام لا يستقيم على شيء من التقادير الاربعة اما الاول فلان
المذكور من الاربعة ربعها وهو الميم لا نصفها واما الثاني فلان المذكور
ح ثلثة ارباعها وان اهملت الراء فقط خالف عددها فيما يدعيه فيها
وكذا ان اهملت السين قوله الذلقة ذلق اللسان
بالسكون طرفه والاعتماد المذكور لا يمشي في الباء والجيم لها
اذ هي شفوية فالاولى ترك ذكر الاعتماد وسميتها حروف
الذلاقة اي سرعة النطق وسهولته لان النطق بطرف اللسان و
الشفة اسهل كما قالوه والمقل اما من اللسان بالنوافل او من
التقبيل وهو قول ابن العكبري فصل علانا فله كذا قوله
كثرة الوقوع في الكلام ولذا قالوا الا تجد كلمة رباعية ولا خماسية
الا وفيها منها واما ما خلا عنها كالعسجد فدخيل واما الحلقية فقط
والمذكور من الذلقة الراء والنون والميم واللام ومن الحلقية
الهمزة والهاء والعين والحاء قوله سبعة او في بعضها
السمينة لفظ منها مستدرك ومكثورة اي متلوة في الكثرة
قوله ثم انها الخ المفردات الثلث ص ق ن والثنائيات
الاربع طه طس يس حم والثلاثيات الثلث الم الر طسم و
الرباعيات المص المر والخماسيات كهيعص وحمعسق

كود

قوله كود وحمل الاول من الملحق بالرباعي بزيادة الدال
ولم يدغم لان الملحق لا يدغم ومعناه المكان المرتفع والثاني ملحق
بنحو المجاني بزيادة النون ومعناه الغليظ الشفة قوله
ولهذه الفايدة هي ما يظهر من قوله ثم انه ذكر ما معوده الى آخره
وقيل هي اسما السورة هذا القول مختار الخليل وسيبويه ولا بعد
فيه لكثرة اتيان تسمية الاشياء بحروف الهجائية عند العرب كما سموا
النحاس صادا والسحاب عينا والجبل قافا والحوت نونا الى غير ذلك
ووجه الاشعار ان الاصل في الاعلام المنقولة ان يراعى فيها
المناسبة بين المعاني الاصلية والعلمية وقد يراعى تلك المناسبة
عند الاطلاق ايضا والمقدرة مثله الدال ودون لمعنى عنده وحصر
انها وكمن ومعارضتها للسور قوله لو لم يكن مفهمة بالنسبة
للفاعل او المطبوع في هذه الملازمة نظر ظاهر لجواز كونها مفهمة
للبعض كالنبي صلى الله عليه وآله فلا يلزم خطاب المهمل ولا الزنجي
مع العربي ولا عدم كون القران باسره بيانا وهدى والتحدي لا
تحت كونه بكل وجه ولعل هذا وجه نسبة الاستدلال الى الوهم
اي اولها من استهلال الصبي بمعنى اول مكانه واللقب هو العلم
المشعر بمدح او ذم والاشعار فيما نحن فيه خفي كما لا يخفى قوله
لا يقال لم لا يجوز هذه وجوه ضعيفة ذكرها بعض المفسرين ونحا
المؤلف لضعفها وتحدثنا هذا الوجه ان البسملة معبر عن ذلك و
لعل صاحب هذا الوجه لا يجعلها من القران في المحل لكن نقل بعض

ائمة اللغة ان من عادة العرب في كثير من المحاورات انهم اذا
استانفوا الكلام منقطعا عما قبله صدروه بشيء كالف اسلوكه
تنبيها للمخاطبين على انقطاع الاول واستئناف الجديد وح يقول الحوشي
و قطرب بضم القاف واسكان الطاء المهملة وضم الراء المهملة اخره باء موحدة
من اعاظم تلامذة سيبويه وافاضل اللغويين واسمه محمد ولقبه بهذا سيبويه
و القطرب في اللغة دويبة تمشي طول نهارها ولا تستريح الا ليلا وكان
محمد شديد الابكار كل يوم الى الاستفادة من سيبويه حتى كلما فتح الباب
لطلوع الفجر وجده واقفا عنده فقال له يوما ما انت الا قطرب
ليل فاشتهر به لك قوله اقتصرت عليها الاولى اقتصر بعضها او
المصرع الثاني قوله لا تحسبي الا سببا الا يجاف وهو ما العار المشاه
التحانه و الحبر اسراع الراكب قوله مجموعها الرحمن الى صورة
هذا الاسم في الكتابة او في اللفظ على نوع من الايجاز فلا تخل عدم
الالف قوله ونحو ذلك كما يقال في معنى الم انا الله اري وفي
معنى المر انا الله اعلم واري قوله او الى مدد اقوام اي
مقدار ملكهم و ايام اعمارهم والمل بالحاء المضمومة والميم المفتوحة
المشددة قوله يسم رسول الله صلى الله عليه وآله تعجبا من
اطلاعهم على هذا الرمز قوله او دلالة بالنصب عطف على
اشارة ومقتضى الظاهر انه خبر ثان ليكون على نسق قولك يعني
هذا الغلام عالما او كاتبا شاعرا وان اثبت ذلك فاجعلها حالا
من الحروف والضمير في معناها ولشرفها تعود الى الحروف اعني كلا
لا بهذه او ليست وحدها مادة الاسماء والخطاب فقد وقع الاقتصار

على البعض والمراد الكل كما يقول قرأت الحمد وتريد الفاتحة تمامها قوله
بثلثة اسماء هضاعد اآه كالم المص كهيعص وههنا استكار و هو اجال
اهل الاسلام اسماء سماها الله سبحانه بها واثارهم غرها اللهم الا ان
ان هذه الاسماء ايضا توقيفية واشتهار بعض الاسماء دون بعض بغير سكر
قوله ويؤدي اه غاية ما يقال في وجه الاداء به ان الم مثلا بعض السورة
فاذا وضع للكل كان موضوعا بنفسه ضمنا فتحد المسماه بهذا اللفظ وهو كما
ترى و في الحواشي الشريفة وغيرها على الكشاف ان هذه التاديه حينئذ
على توهم ان الجزء لا يغاير الكل والاغاير جميع اجزائه فكان مغاير النفسه
بها وظني ان نقل المفسرين امثال هذه الامور الواهية والبيضاوي للجواب
عنها مما لا يليق بشان المفسر بل هو تضييع للاوقات والانفاس و
اضاعة للمداد والقرطاس قوله والاستيناف بلا فخاوتيم ما قبل
السورة الاخرى فلا حاجة لزيادتها لاجله ولا يصح كونها للاستيناف لو
قلنا به ان لا يكون لها معنى غيرها حتى لا يكون اسماء للسور فيجوز الجمع
عنها فلم جعلتم زيادتها للاستيناف في مقابلة كونها اسماء للسور قوله
ولم يستعمل اي هذه الالفاظ في محاورات الكلمات للاختصار كما منها وان
قيل ان قاف في البيت امر من قفاه بمعنى قفاه اي اتبعه فان فاعل يحكي
بمعنى فعل كسافر وقبله الشاعر كان يسائل الحبيبة فقال لها قفي
لتستريح من تعب السير فقالت له سر من وراي واتبع اثري فانك قد
تعبت من السير مع فقال لها لا تحسبي انا نسينا الا يجاف وعرفه اني
ما تعبت ولكن كان قصدي استراحتك قوله الا ترى انه عد الح كما عد

الالف تارة من الالياء واخرى من الرحمن واخرى من ابا وقس عليه اللام
والميم وانت خبير بان مدار التايد محل نظر وكذا قوله اذ ليس تغيير اولا
تخصيصا بهذه المعاني فان قوله معناه انا الله اعلم وقوله اي القرآن
منزل من الله الحكم تنادي على خلافه **قوله** ولا يجب الحمل عطف على قوله
للاختصار اي لم يستعمل في كلام العرب لكن يجب الحمل ليكون ملحقة بها
بالعربيات اذ الالحاق فرع الاستعمال فانه دفع قول القايل وهذه
الدلالة آه **قوله** تعجبا من جهلهم من ردوا خطاب العرب بما ليس من لغتهم
قيل منشاء التعجب انهم بعد ما سلموا كونه شرع الله قالوا كيف ندخل فيه و
لا استقرار له لان وجوب الدخول في الدين من حيث انه دين الله
سواء استمر ولم يستمر وفيه نظر لان تسليمهم كونه دين الله ثم ولا دلالة
لقولهم كيف ندخل في دين عليه هذا وههنا شي مشهور وهو ان ابا العالية
لم يستدل بتبسم النبي صلى الله عليه وآله على بقاء ملة امامهم لبطل الترتب
عليهم وتقريرهم على استنباطهم فتعرض المؤلف لتوجيه التبسم عاريا عن التوجه
وكخطر بالبال ان قيام احتمال كون التبسم تعجبا من جهلهم لما كان مانعا عن
الاستدلال وما تم من الحكم بتقريرهم على استنباطه كان للتعرض له وجه
قوله اضمارا شيا ومن فعل القسم مع فاعله وحرف القسم وجوابه مع ما
يتعلق به القسم من ان واللام ان لم يجعل ذلك الكتاب مثلا جوابا **قوله**
وناهيك اي حسبك وكافيك اسم فاعل من النهي اي التسوية المذكورة بينها
عن طلب دليل سواها والباء زايدة او دخولها بالنظر الى حال المعنى كانه قيل
اكتف بتسويته او متعلقة بالترك المحذوف اي ناهيك التمسك

بالتسوية

بالتسوية **قوله** والمسمى هو مجموع السورة آه هذا الظاهر لا يدفع تلك
الشبهة على ما مر من وجه تقريرها وانما يدفعها دفع ما اوهم الاتحاد
وهو ظاهر على كل احد **قوله** وهو مقدم من حيث ذاته آه وهكذا
كل جزء صار اسما للكل فان فيه جهتا تقدم وتاخر ولا دور مع اختلاف
الجهة وما يقال من ان وقوعه جزءا للسورة من حيث انه اسم لها فاذا
تاخرت الاسمية تاخر الجزء فمندفع بان اللازم تاخر وصف الجزئية عن ذات
الكل ولا محذور فيه وقد يقال ان جعله جزءا يتوقف على كونه اسما اذ
يمتنع من البليغ جعل المهمل جزءا من كلامه وجعله اسما يتوقف على جعله جزءا
اذ هو اسم للمركب من حيث هو مركب ولا يخفى انه قاطع على المقدر **قوله**
والوجه الاول اه هو الوجه الطويل الذيل المنتهي عنه قوله وقيل هي اسماء
السور ووجه اقربيته الى التحقيق ان كونها اسماء لحروف التهجي محقق لا امر
فيه وما في الوجوه احتمالات وقد ما قش في ارجاعه بلطايف الرسل
من التنبيه او السكات المذكورة في بعد او حروف التهجي لحالها عند كونها
اسماء للسور ايضا فالغاية فيه اكثر واما الكلية من لزوم النقل والاشتراك
من واضع واحد فظاهر ولعل المراد بالكلية السلام وربما جعلت
من تعليله وهو بعيد **قوله** اسما للقرآن اي للكل لا للقدر المشترك
بين الكل والجزء كما هو متعارف الاصوليين والا جاز عنها بالكتاب كما في
هذه السورة وبالقرآن في قوله تعالى الر تلك آيات الكتاب وقرآن
مبين ولم يرد هذا القول باستلزام الترادف الذي هو خلاف الاصل
لاعتباره بالتعظيم الحاصل من تكثر الاسماء فان كثرتها تدل على شرف المسمى وارتفاعه

شانه قوله ويدل عليه آه وملايمه قوله تعالى الم الله لا اله الا هو
وقيل الالف من اقصى الحلق اه الكلام الى هنا كان في مطلق الفواتح
وهذا مخصوص ببعضها فكان الاحسن تاخيره عما بعده لعمومه ايضا لو جعل
ذلك ذكر الله ربما ينظر الى القول بانها اسماء الله بل ربما جعل
هذا فرعا ثم ذلك القول جمع على هذا كان الاول تقريره عليه بالغا. لكن الظاهر
انه وجه براسه لا تعلق له بسابقه قوله عن الخلفاء الاربعة رووا عن ابي
بكر في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن اوايل السور وعن عمر وعثمان و
ابن مسعود الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر واما رووه
عن امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال في كل كتاب صفوة وصفوة
هذا الكتاب حروف التهجي فلا يخفى انه لا يدل على المدعى بشيء من
الدلالات قوله اما الرفع على الابتداء وخبره مذكور في بعضها و
محذوف في الاخر او على الخبر والمبتدا كذلك كقوله تعالى الم الله
لا اله الا هو الم ذلك الكتاب طس تلك آيات القرآن حم تنزيل
قوله على طريقة الله لافعلن من نزع الخافض وايصال فعل القسم
اليها وصاحب الكشاف اختار اضمار اذكر ولم يرتض هذا الوجه
لتخلفه في القرآن بعد يس وص وق ون والقلم بعد ان لورودهما
مجرورين فلا يمكن العطف لتخالف المتعاطفين اعرابا ولا جعل الواو
للقسم لما ذكره الخليل وسيبويه من ان القسمين اذا لم تشركا في
المقسم عليه الواحد او لا فع الاول لحسب واو العطف فيما
الى لخف حذف المقسم عليه وذكر المؤلف في هذا الوجه على وجه لا شيم

بتر

بتر بعد بل باشاره على اجنه كاشوده لقد اعلمه يوسف لصاحب الكشاف
بان عدم استقامته في البعض لا يقتضي اطراحه في الكل او ان الوجه ذكر
وجوه الاعراب وان كان بعضها اضعف من بعض والمنقول عن ديك
الاعاريب انما هو الكسر كراه لان المنع على ان المستلاحلا من النحاة
كما صرح به ابن الحاجب فلعل المؤلف من الحرف الاخر قوله فيما كان
مفرده كص ون والمراد لحكايتها النطق بها ساكنة الاعجاز قوله ليس الا
اي ليس الا هي حال من الحكاية المرفوعة بالعطف على فاعل تاتى وبدافع
وضوحه وظهوره خفي على بعض الفضلاء فجعل الحكاية مبتدا وليس
الا خبره وفيما عدا ذلك خبر ليس ثم قال والاولى تقديم الخبر لانه
من تتمة الصفة وفي تاخيره عن الصفة فصل تمامها حتى منعه كثير من النحاة
ذلك ان تحمل قوله فيما عدا ذلك مستثنى اي الحكاية فقط ثابتة الا
فيما عدا المفرد وما يوازنه انتهى كلامه قوله فان قدرت على ضم المجهول
اي اولت ما بالمؤلف بالرفع على الحكاية على وزان قوله نادى
بالرحيل غدا قوله يكون كل كلمة منها كالالف من الم والحاميم مثلا
او مجموع الم وحم مثلا والاول جار على طريق الزمان حلو حامض حيث
اجري اعراب الخبر على كل منهما مع ان الخبر هو المجموع واحد وههنا
المقسم به كذلك لئلا يلزم اجتماع قسمين فصاعدا على مقسم به واحد
وتوقف عليها وقفا التمام الوقف ان كان على كلام مستقل
محض والا فقبيح والحسن ان كان لما بعده تعلق بما قبله فهذا الكافي والا
فهو التام فالوقف في البسملة على بسم قبيح وعلى الله او الرحمن

هو مولانا عصام الدين

لا الكل م

من على الرحيم تام واراد بقوله بحيث لا يحتاج الى ما بعدنا ان لا يتعلق
به كما لا يخفى قوله اشاره الى الم اى الى مدلوله ولما الكر ان تحال
ان المدلول المذكور بكل من المعانى الثلثة غير بعيد فكيف يشير اليه بما دل
على البعد دفعه بما ذكره من الوجهين وقد يخدش الكاتبة بانه قبل الوصول
الى المرسل اليه كان كذلك وربما اصلح بان المراد بالمرسل اليه السامع
الذى وصل اللفظ اليه حال التكلم به لا النبى صلى الله عليه واله وفيه انه
مع بعده عن العبارة غير حاسم للخدش اذ لا يراد باللفظ الواصل الى السامع
لفظ الم بل مدلوله وهو جميع السورة او القرآن او المؤلف من هذه
الحروف وليس وصول شئ منها الى السامع قبل الاشارة اليه بذلك بل بعدها
او معها فالجواب الصواب ان يقال ان القرآن وارد على اساليب
كلام العرب فى التكلم منهم اذا القى كلاما لسمعه الى غيره وتم لا يخطى
تحكيمه وصوله اليه وبين كلامه عليه وبنى كذلك هنا ما افاده الاله الاعلام
فى هذا المقام واقول يخدش الخدش بالوجه الثانى ضيق العطن اذ يجرى
فى الاول ايضا بان يقال انه قبل انقضاء مدلول الم بكل من المعانى الثلثة بل
فى اثناء التكلم به وقعت الاشارة بذلك اذ هو جزء المدلول المذكور
فلا يتعقل انقضاؤه اقول الصحيح ان يقال ان كان المراد بالم المؤلف من
الحروف ليكون المعنى ذلك المؤلف هو الكتاب فالمشار اليه ما نزل
بمكة قبل هذه السورة فانها مدنية ويكون القرآن الذى نزل قبل هذا
وتعبير وصل الى الرسول هو الكتاب واطلاق الكتاب والقرآن
على بعضه شايع ذايع ولا مندوحة لهم عنه على تفسير الم بالسورة او القرآن

لان لفظ ذلك الكتاب بعضه وهذا الوجه ظاهر لا غبار عليه وقس
على هذا ما اذا اريد بالم القرآن وعلى هذين التقديرين لا مجال للخدش
المذكور اصلا ولا يحتاج الى ذلك الجواب المتكلف وان اريد بالم
السوره فمثل ذلك الخدش متوجه ولا يحسم مادته بمثل ما ذكره القوم
فى الجواب الذى جعلوه صوابا ولا بما ذكرناه فى الصورتين السابقتين
اللهم الا ان يدعى اطلاق السورة على بعضها ويلزم نزول هذه
الاية بعد بقية السوره واقول ايضا كما ان انقضاء البعض ووصوله الى المرسل
اليه مصحح للاشارة بذلك فلا سبعد ان يجعل عدم مرور البعض الى عالم
الشهادة وكونه فى الشهود العلمى مصححا لذلك ايضا وهذا وجه وجيه يتصور
فى الصور الثلث بعيد عن التكلف كما لا يخفى واعلم ان عبارة الكشاف فى
هذا المقام هكذا فان قلت لم صحت الاشارة بذلك الى ما ليس ببعيد قلت
وقعت الاشارة الى الم بعد ما سبق التكلم به وتقضى والمنقضى فى حكم المتباعد
وهذا فى كل كلام يحدث الرجل بحديث ثم يقول وذلك ما لا شك
فيه ويحسب الحاسب ثم يقول فذلك كذا وكذا ولانه لما وصل من المرسل
الى المرسل اليه وقع فى حد البعد كما يقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا
احتفظ بذلك انتهى كلامه وقال المحققون من شراحه مراده بالم فى قوله
وقعت الاشارة الى الم مدلول الم وهو السوره والمنزل ثم اوردوا
عليه ما نقلناه فى اول البحث واجابوا بما اسلفناه عنهم والذى يخلج
بالبال انهم لو اتفقوا كلامه على ظاهره المتبادر منه ولم يجعلوا الم عبارة عن مدلوله
لم يتطرق اليه ما تطرق ولم يحتج فى اصلاحه الى تكلف اذ المعنى ان المشار اليه

هو هذه الحروف المقطعة فالمراد ان هذه الحروف المتداولة التي ينتظم منها
كلامكم هي الكتاب ومنها نالف وانتظم فلو لم يكن معجزا من عند الله لم
تعدلوا عن الاتيان بمثله من الحروف الى القتال بالرماح والسيوف
فالمراد بالم جميع حروف المعجم كما يقال للصبي هل قرأت ابت ث فقوله الكلام
ان لفظ الف لام ميم هو المشار اليه بذلك ولما تكلم به والعفو وصل من
المرسل الى المرسل اليه صار في حكم البعيد وح يصير كلامك لما غر الابرادات
غير محتاج الى التكلفات منطبقا على ما هو مختاره من ان ورود هذه الفواتح
مسرودة على نمط التعديد من قبيل الايقاظ وقرع العصا واما قوله بعد ذلك
فان قلت لم ذكروا المشار اليه مؤنث وهو السورة فهو جار على مذاق
القائلين بان هذه الفواتح اسما للسور ولا دلالة فيه على ماني لقد ياتي
عند التامل وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام في شرحنا الكبير على التفسير
قوله فانه خبره او صفته اقول اذا جعل الكتاب صفة لاسم الاشارة
فالمشار اليه هو الكتاب لا الم وهذا ظاهر على انه ادنى يد في العربية
قد صرح به صاحب الكشاف وغيره **قوله** والمراد به توجيه لايراد صيغة
البعيد على هذا التقدير فان الاية المذكورة من سورة المزمل وهي جار في
اوائل الوحي والعز والله اعلم ذلك القول البعيد الذي وعدناك بالقائه
عليك لا ريب فيه ولا يخفى ان المراد بالكتاب على هذا بعضه ولا داعي الى
ان يراد بالقول الثقيل سورة البقرة كما ظنه بعضهم وهو ظاهر هذا وههنا وجه
اخر لايراد صيغة البعيد الاول ان ذلك للايذان بعلو شانه وسمو مكانه من ملا
لرفعة محله وبعده الرتبي نزل البعد المسافي كما تعطف ثم بالتراخي زمانا
فيه ايذانا بالتراخي الرتبي كما التنبيه على ان القران الذي وان كان حاضرا

مجلة

بحسب

بحسب الالفاظ الا انه في الحقيقة غايب باعتبار اسراره المندرجة فيه وحقايقه
المندرجة في مطاويه حتى انه روي عن الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلم
انه قال لقد تجلى الله تعالى لعباده في كلامه ولكن لا تبصرون وحيث ان المراد
الاصلي هو الحقايق والاسرار علمت جانبها على الالفاظ الثالث الحال
ان الاشارة بذلك الى المثبت في اللوح المحفوظ كما قال سبحانه انه القران
كريم في كتاب مكنون ولا ريب انه غير حاضر لدينا وهذا الوجه فيه ما فيه
قوله وهو مصدر كالخطاب سمي به المفعول وهو المكتوب كاللفظ للملفوظ
للمبالغة من قبيل رجل عدل هكذا قالوا ولا نظن ان ادعاء المبالغة ههنا لايخلو من شي
اللهم الا ان يدعى انه لكونه حريا بالكتابة حقيقة بها صار كانه هو اولا انه في
اعلى مراتب المجموعية فكانه صار عين الجمع اولانه لا بد فيه في قيد الكتابة
الا ماله شان وخطر ولكونه غير الكتابة ادخل في شانه **قوله** ثم عرفا
اي انه في الاصل بمعنى المكتوب اي المخطوط بالفعل ثم علي نفس العبارة المشتملة
قبل ان تكتب من قبيل تسميه الشي باسم ما يؤول اليه **قوله** واصل الكتب الجمع
قيل عليه اذا كان كذلك فلا حاجة في اطلاق الكتاب على العبارة الى
ارتكاب التجوز المذكور لان لها اجتماعا ايضا وقد يدفع بان الكتب بمعنى الجمع
امر مهجور والمشهور هو الكتب بمعنى الخط والتكلم اشتقاق المشهور من ملحظ
ان دعوى اجتماع العبارة التي هي غير قارة الذات غير مسموع ظاهرا او
الكتيبة على وزن قبيلة الجيش اذا لم يكن اقل من المائة ولا اكثر من الالف
قوله معناه فالق الكشاف في تاخير تحقيق معنى الريب عن تحقيق معنى الكلام
بجملته وكان الصواب هو افقه في ذلك وعدم التعكيس وزاد عليه الاتيان بقوله

لان الموصوف بعدم الريب وكونه هدى للمتقين هو الاذكار

اولانه لادعاء كونه بمعنى الكتابة كانه ادعاء انه بمعنى العدالة منه

اطلق م

بالغ حد الاعجاز ولو تنبهوا لبالغوا في عدم الاتيان به لا بعاريب او بلوغه حد الاعجاز
هو برهانه الساطع ويمكن الاعتذار عن الاول بان المبهم بيان معنى الكلام الذي
اريد به غير ظاهره لئلا يسبق الذهن الى خلاف المراد منه واما كون الريب بمعنى
الشك فامر ظاهر مكشوف عن البيان والمسلمين فبما بعد انما هو معناه اللاصطلاحي المنقول
عنه والمناسبة بين المعنيين وليس فيه مزيد اهتمام كما لا يخفى وعن الثاني بانه اراد
الساطع كونه في اعلى طبقات البلاغة او متضمنا للاخبار بالغيب وكونه
دالا على فنه سهل **قوله** لا ان احدا لا يرتاب فيه اي ليست الاية حكاية بنفي
حس الريب حالا واستقبالا كيف بعد عدم وجود احد من المرتابين راسا
كيف وهم كثيرون لا كثرهم الله بل المراد ان الكتاب المذكور ليس محلا للريب
وخليقا له فلا ينبغي ان يرتاب فيه العاقل لظهور شانه وسطوع برهانه ويؤيد
التاييد بالاية المذكورة اذ لو اريد نفي وجود المرتابين راسا لكان
مخالفا لظاهرها لدلالتها على تجويز وجود الريب فيهم وعدم بعده عنهم ورد
عليه ان المخالفة انما تحصل لو دلت على وجود الريب بالفعل وظاهر انه لا دلالة
لها على ذلك فالمناسب الاعتضاد بغير ها من الايات كقوله تعالى وكذب
به قومك وهو الحق وامثال ذلك مما يدل على وجود الريب وتحققه
هذا وقد يوجه ان نفي الاية بمنزلة الوجوب لو بنيهم على وجود الريب وفي
العدول الى ان اشعار بانه مما لا ينبغي ان يثبت لهم الا على سبيل الفرض
والتقدير لو جود ما يزيله عنهم **قوله** وقيل انه لفظ فيه على هذا القول صفة
للريب والخبر هو للمتقين وقوله وهدى الخ تتمة هذا القول **قوله** والعامل
فيه الخ دفع لما يرد على هذا من لزوم تغاير العامل في الحال وصاحبها اذ العامل في الحال

وفي الحال متعلقة وتوجيه الدفع ان العامل في الحال هو الظرف المتعلق
الواقع صفة للمسمى الحال لا ريب كائنا فيه فهذا المتعلق هو العامل حقيقة في
الصاحب والحال اله للاقتصار وحاصل المعنى لم يحصل الريب فيه حال كونه هاديا
ولما كان غرض المؤلف ذلك اطنب الكلام والا لكان يكفيه ان يقول
العامل فيه فيه او العامل في الظرف هكذا قيل ولا يخفى ما فيه من التكلف فالاولى
ان يقال هذا القول مبني على ما ذهب اليه بعض النحاة من جواز اختلاف
عامل الحال وصاحبها واما اطناب المؤلف وعدوله عن الكلام المختصر فلعله
للاشعار بان الظرف على هذا القول صفة وان الخبر هو للمتقين **قول**
وفي الحديث هذا الحديث رواه الحسن بن علي عليهما السلام عن جده رسول
الله صلى الله عليه وآله ونقله في الكشاف للاستشهاد به على ان الريب قلق
النفس واضطرابها لا الشك او حمل الريب على الشك تشعر بالمغايرة بينها والا لم
يكن في الكلام فائدة وكذا اصحاب المطابقة يشعر بذلك ايضا ومعنى الحديث على
ذكره شراح الكشاف فدع ما يقلقك ذاهبا الى ما لا يقلقك فان كون الشيء
في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح مما تقلق النفس الزكية وتضطرب منه وكونه صادقا
صحيحا مما تطمئن به اي اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا
وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة
كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمانينته فيه علامة كونه صدقا وحقا غير
محل للشك وقيل معناه دع ما تشك فيه عادلا الى المعلوم الذي لا شك فيه
فان العمل بالمشكوك يوجب القلق وتردد الحلاف العمل بالمعلوم فانه
تسكن سكونا وراحة هذا وقد اطنب الناظرون في هذا الكتاب على ان المؤلف اورد

هذا الحديث للاستشهاد على المعنى الاصلي للريب كما في الكشاف وظن انه يمكن
ان يجعل استشهادا على المعنيين اللذين ذكرهما معا بل هو اوضح ليسوق كلامه
اي دع ما يوقعك في الشك عادلا الى ما لا يوقعك من ظلمات الشك الى انوار
اليقين فان الشك مقلق للنفس وموجب لاضطرابها والموجب
لقرارها واطمينانها ولا يبعد ان يكون فيه اشعار بان تحصيل المعارف
الحقيقية لا ينبغي ان يكون بطريق الاستدلال والعقل والقال اذ مؤدى ذلك
هو الشك وعدم الثبات كما قال في المثنوي **شعر** پاى استدلاليان چوبين بود
بل ينبغي تحصيلها من طريق الذوق والكشف والسلوك فانه هو الذي يخرج من
ظلم الاوهام والشكوك وبه تصير النفس مطمئنة غير مترددة ولا متزلزلة بل
ثابتة راضية مرضية وفقنا الله سبحانه وساير الاحباب لتحصيل هذه
الحالة العلية بمنه وكرمه واعلم ان كلام الكشاف غير آب عن الحمل على ما يفيد
هذا المعنى ايضا كما لا يخفى على المتامل وقد اعترض بعضهم بان الحديث على
ما نقل ههنا في الكشاف لا يصح رواية ولا دراية اما الرواية فلانه مروي في
الترمذي والنسائي وفيهما فان الصدق طمانينة والكذب ريبة واما الدراية
فلان الريب هو الشك فلا فائدة في الاخبار به عنه ودفع حديث الرواية
بان احدى الروايتين لا ينافي صحة الاخرى وانت خبير بما في هذا الدفع فان
غرض المعترض ان المروي على خلاف ما نقله فلا بد في اسكاته من اثبات
وروده على الوجه المنقول ايضا وقد تصدى لذلك بعض المتاخرين و
نقل عن الزيلعي والشيخ شهاب الدين في تخريج احاديث الكشاف ان
الترمذي رواه في اواخر الطب والحاكم في البيوع موافقا للكشاف واما حديث

الدراية

هدى للمتقين

ريبا

الدراية فقد عرفت حقيقة الحال مما تلوناه عليك والله اعلم بحقائق الامور
قوله ومنه الريب قيل سمي الشك الذي هو سبب للريب ريبا تسمية
للمسبب باسم السبب تسمية ريب الزمان اي حوادثه ومصائبه ريبا لكونها
فانها تقلق النفس وتزيل الطمانينة حضورها حوادث زماننا هذا ولا يبطل ان
هذا يدل على خلاف ما حملنا عليه كلامه وتخيل هذا فتامل **قوله** ومعناه
الدلالة اي بلطف وترك هذا القيد اكتفاء بسبقه في الفاتحة واراد مطلق الدلالة
سواء حصل معها الايصال الى المطلوب او لا وتمثل والقائل صاحب الكشاف
وانما عم اثر الدلالة الموصلة اليه اي التي تحصل معها الوصول الى المطلوب بالفعل
للمقابلة في الاية المذكورة ولا ريب ان عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال
فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لما صحت المقابلة ودعوى ان المقابل
للضلال هو الهدى اللازم الذي بمعنى الاهتداء لا المتعدي الذي بمعنى الدلالة
لا يصح الا ان اعتباره في اللازم يستلزم اعتباره في المتعدي اذ لا فرق
بينهما الا من حيث ان الاول اثر والثاني الذي هو مطاوعه فالاول التوجيه الموصل
والثاني التوجه الموصل كما ان الضلال والاضلال المقابلان لهما توجه وتوجيه
غير موصلين وقد يقال ان اعتبار عدم الوصول في مفهوم الضلال ليس لكونه
فقدان المطلوب بل فقدان طريق من شانه الايصال اليه كما صرح به الثقات
فيستقيم المقابلة كون معنى الهدى اللازم وجدان طريق من شانه الايصال
ومعنى الهدى الدلالة على ذلك الطريق وايضا فالمتوجه بجد تام في
سلوك طريق من شانه حصول الوصول بعد سلوكه لو تخلف وصوله لامر
خارجي كوصول اجله مثلا من غير تقصير منه ولا توان ولا خلل في المسلك

يلزم ان يكون ضالا فماذا بعد الحق الا الضلال وقد تقدم منا في هذا
المقام كلام في تفسير الفاتحة وبقي فيه مباحث طويلة الذيل اوردناها في
شرحنا الكبير على هذا التفسير ولا يخفى ان معتقد ما استلفناه ان يكون الضمير
في قوله لانه راجعا الى الهدى اللازم المطاوع للهدى المتعدي ففي الكلام
استخدام **قوله** ولانه لا يجال الخ ان لا يطلق اسم المهدي الا على
من وصل الى المطلوب وقبل الوصول اليه لا يطلق عليه هذا الاسم كما يستفاد
من استقراء استعمالاتهم لهذا اللفظ وقد عدل عن كلام الكشاف وقال
مهتدي في موضع المدح كمهتد لانه مخدوش بان استعداد الكمال والتمكن
من الوصول اليه مدح ايضا واصلاحه بان عدم الوصول مع الاستعداد و
التمكن نقص موجب للذم اعايتهم لو تحقق الاعراض عن الوصول والتقصير فيه
اما مع الجد في وصوله وعدم التواني في بلوغه فلا وقد يجاب عن كلام صاحب
الكشاف بان عرفه التسوية بين المهدي والمهتدي في قدر المدح وهو كما ترى
هذا ولا يخفى ان منعه هذا الدليل كاخره فان عدم الاطلاق م ودعوى
الاستقراء عالم يثبت وانه واما المؤيد عندنا بهم فاستجيبوا الكمي ينادي
بعدم اشتراط الوصول **قوله** واختصاصه جواب عما يقال ان الهدى
عندكم مطلق الدلالة سواء حصل بها الوصول ام لا والقران هدى المتقين
للمتقين وغيرهم فما وجه الاختصاص بهم وتقرير الجواب من وجهين بالاول الخ
بالنظر الى ترتب الاثر وحصول الثمرة ووصول النفع ولا ريب انه مختص بالمتقين
فانهم الذين ظهر فيهم اثر هدايته ذلك ان يحمل المتقين على المشارفين للتقوى
اثر الدلالة ظاهرة فيهم ايضا الكلام انه لا يهتدي الا الموصوفين بالمرتبة الاولى

من التقوى وهم الذين تاملوا الدلايل واتصفوا بالاسلام فوق الوقت الاول
البداية ليصير المهتدي صفة الكمال يستقل من نوع الى اعلى منه **قوله** بضم
النون والصاد اي علامات وهي مضبوطة كذا في النسخ المعتمد عليها وربما
ظن بفتح النون واسكان الصاد اي نصب الله له دليلا **قوله**
لانه كالغذاء الصالح قد يقال انه كالدواء النافع الصالح لازالة المرض فلينتفع
به الكافر ايضا وفيه نظر فان الدواء النافع انما يظهر نفعه في بدن المريض
بعد التخلية وقطع مادة المرض ثم اشتهر ان التحلية بعد التخلية والتحصيل
ثم التصوير **قوله** لما لا يعلمه عن بيان تعيين المراد منه حتى عند من يقول انها
مما استاثر الله تعالى به فهي يهتدي الى ان الله سبحانه في كتابه اسرار الا
يطلع عليها سواه **قوله** عما يقرره او الظاهر ان لفظ ما نكرة موصوفة فليتثبت
يقطع العموم والا لخرجت المرتبة الاولى واختصت بالثالثة ويساعد ملاحظة
مرتبة الصيانة ولو جردت الصيانة في عرف الشرع عن الافراط الكم القائم عليه
عمومها بنوع من العناية **قوله** بالتبري عن الشرك الى الكفر وكلا التقوى كلمة
الشهادة واضافتها الى التقوى لانها سببها او كلمة اهلها **قوله**
حتى الصغاير عند قوم فلهم العاملون بان غاير مكفرة باجتناب الكبائر وفيه ما فيه
والمراد فعل الصغاير من غير اصرار عليها اذ هي معه ملحقة بالكبائر وربما جعلت الكبائر
نفس الاصرار على الصغيرة لا الصغيرة المصر عليها **قوله** وقيل التنزه
ان يقطع عما سوى الحق مايلا اليه بكليته وقد من الشارح الكاملة لكا الخ
بالحقيقي ما هو الحقيقي بان يسمى تقوى والا كمل من المراتب الثلث بتقوى حقيقة
وقد ناقش في كون هذا المعني هو المطلوب في الاية بان ظاهر الامر للوجوب وليس

نهاه من واجبات الشرع فنفي حمل الاية عليه ارتكاب خلاف الظ فالمراد منها
المرتبة الثانية من التقوى للاظهر وظهر انه لا احتمال للمرتبة [illegible] فان حمل التقوى
في الاية على ما فوق المرتبة الثانية ليس بجور رأي المؤلف بل لانه هو
المروي عن الامام جعفر الصادق عليه السلم وابن مسعود والحسن وغيرهم
فقد نقل عنهم ان حق التقوى هي ان يطاع فلا يعصى ويشكر فلا يكفر ويذكر
فلا ينسى ولا يخفى ان عدم نسيان المولى بحال في ذكره في جميع الاحوال قريب من
عدم شغل السر عنه فظاهر انه غير واجب فالامر فيها محمول على الندب
لا يجب نعم حمل بعض المفسرين الاية على المرتبة الثالثة من التقوى فينبغي ان يقال
ان ابقاء الامر على ظاهره من الوجوب لوله هذا القول لا ان نورد الكلام
على سبيل المناقشة للناقلين لذلك القول والقائلين به قوله وان كان
اخص من المؤلف الذي بادي النظر وقيل القائل بما قال قوله والاصل
ان الاخص اه لان من الجملة ان ما اتصف بوصف الموضوع يصدق
عليه المحمول فلو كان الموضوع اعم لوجب صدق الاخص عليه فلا يكون الاخص
اخص ولا الاعم اعم فلا بد من تخصيص الموضوع كما ذكره وما قيل ان من نقاء
الاشكال لان الكاشف الى انا حق الجزئي وضع الكليات الى الكلي لما
بعده [illegible] مندفع بما افادنا انحصار موصوف في قاعدة تحققه بحسب الخارج وهو
الذي قد نزل بعضه وعجز اعرافهم عن الاتيان بسورة من مثله فكأنه قال
المؤلف المعلوم المشخص عندكم ذلك الكتاب واما ما يقال من ان المقصود من
تعداد هذه الحروف فان المتحدي به من جنس كلامهم وذلك لا يستدعي الا
وصفه بالتركيب من حروف كلامهم مذكرا باقي الاوصاف لفوقية ما فيه افاده [illegible]

التوجيه

التوجيه على وجه لا يلزم معه الالغاء كما لا يخفى قوله وان يكون بهذا وجها ثان
فالصحيح هذه السورة الم قوله في المشهورة اي في القراءة المشهورة
وان لم يكن متواترة والمراد بشهرته معنى من الكسائي ولا يخفى ان التعليل
الاول من حمل السبب على المسبب والثاني حمل الشيء على الشيء قوله
وفي قراءة ابي الشعثاء بالشين المعجمة والعين المهملة والثاء المثلثة وبعدها الف
ممدودة تابعي مشهور اسمه سليم بالتصغير وفرق في الكشاف بين القرائتين
بان المشهورة توجب الاستغراق وهذه تجوزه وبيانه ان المشهورة لنفي الجنس
ويلزمه نفي كل فرد ولا يحتمل معنى اخر فهي نص في الاستغراق وغير المشهورة وان
كانت تعد لنفي الفرد المنتشر لكن كثيرا ما يقصد به نفي الوحدة المنفردة ولهذا
يقال لا رجل في الدار بل رجلان بخلاف لا رجل بالفتح ولعل المؤلف انما
سكت عن التعرض لهذا الفرق لظهور ارادة نفي كل فرد من افراد الريب عند
ابي الشعثاء وغيره وعدم توهم ارادة لا ريب بل ريبان فلا مزيد مهم
في التعرض له هنا قوله ولم يعلم اي في قراءة ابي الشعثاء اولم يزل
في الاصل معنا ما لانه لم يقصد تخصيص نفي الريب به بمعنى ان الريب منفي
عنه ثابت لغيره اذ لم يكن المنازع في ذلك واما الوقوع انه لا مجال للريب
فيه واما المذكور في كتب المعاني من ان الظرف لو قدم لدل على ان ريبا
في سائر كتب الله فوجه اخر وهو ظاهر قوله او صفته عطف على قوله خبره
ولا يلزم التفكيك او الضمير في جزئه لا يتحتم عوده الى لا لامكان عوده
الى الريب او الجزء في الحقيقة له لا لها وان اطلق عليه في المشهور خبر لا

قوله

قوله ولذلك دليل على احتمال الجزاذ لو كان الجز مذكورا لكان
التوقف على الاسم فيتبين قوله الذي يساهل اه فالوجه من جعل
الجنس جعل الكمال كانه لعانه كماله في بابه والجنس كل وما عداه خارج عنه
وقد مر الكلام مع تصحيح لفظ يساهل وفي بعض النسخ بعد قوله والحكم
جزاللحكم او يكون اسم خبر مبتدا محذوف وفي النظر انه تكرار من قلم الناسخ
ثم الاولى ان يوجه الى اول الوجوه الاعرابية ما اطلق على ان يوجه
كذا وكذا وفي بعض الحواشي معناه ان الاولى ان ترتقي عن هذه الوجوه
المتعلقة بظاهر اللفظ وتشتغل بدقايق المعاني ولطايف البلاغة للاه
الواجب على مفسر كلام الله تعالى الالتفات لغيث المعاني والمحافظة
عليها وجعل الالفاظ تبعا لها وفي بعضها معناه ان الاولى ما سيق و
ما جوزه صاحب الكشاف في هذا التوجيه من كون الم تعداد الحروف
من غير ان يكون له محل من الاعراب بلا ذلا يخرج ما قصد من بيان
نكتة الفصل بينه وبين ما بعده لانه ليس جملة حتى يستحق ان يعطف
حتى م
عليه ما بعده ولا سبيل لعطف ما بعده عليه لا يكون تركه لنكتة كمال الاتصال
بينه وبين الم ولا لكمال الاشتمال على نكتة ذات جزالة هي الحرف فتامل
في هذه الوجوه واختر منها ما شئت والمراد تناسق هذه الجمل تعانقها
وارتباطها اما بان تظهر فوائد التوالي في الاوائل بان يكون مؤكدات
لها او فوائد الاوائل في التوالي بان يكون سالحا لها او على كل تقدير
الجمل لا مجال للوصل لكمال الاتصال قوله فالم جملة محذوف المبتدا او محذوف الخبر

ان

ان جعلت اسما للقرآن او السورة او بعض المؤلف منه لا ولا يعدان الحروف ح
يريد بالجملة ما يعم الجملة الحقيقية والحكمية ليشمل ما اذا اريد بها طائفة من حروف
المعجم فلا نسلم انها فادت ما اريد بها من الايقاظ وكانت مستقلة بنفسها
غير محتاج الى غيرها كانت بمنزلة الجملة ولا يخفى دلالة الساق على ما ذكره على
كل الوجوه فان في القسم بهذه الالفاظ اشعارا بذلك ايضا قوله موذنة
بحيث التحدي او معناه انه الكتاب المتحدى به الكامل الذي وصف بالاعجاز اللفظ
الدال بنفسه على كونه وحيا من السماء قوله لم يحل اى حكم وقطع وسم اللحق
والسعي اى من الكمال الغاية لما هو حق وصدق والمعنى ان الكمال الذي
هو في الغاية اذا كان موضوعه حقايقا كان من هذه الجهة في اعلى
المراتب وفي بعض النسخ هكذا ولا ريب فيه دالة لشهادة على كماله اولا
كمال اعلى من الحق والصدق والهدى للمتقين رابعة توكد كونه حقا لا يحوم
الشك حوله قوله او بسبع فالفصل بالكمال الاتصال كما مر ولا ان سؤال
يحتمل لشيء الا ابتغاء من القسم الثالث من الاستئناف وهو ان يكون
السؤال عنه عن اماعن سؤال عن السبب المطلق والخاص كما قالوه في قوله تعالى
قالوا سلاما قال سلام فكانه قيل بماذا حيا كل منهما ما لم من ذلك واما
عدم توسط العطف بالفاء على ما هو المتداول فلان القصد ليس الاستدلال
بل الاخبار بكل جملة بالاستقلال فانه اوصل في جزالة الكلام كما لا يخفى
على من له ذوق قوله ففي الاولى الحذف الاحذف المسند او الخبر
والرمز الى المقصود من كون الكتاب جامعا تعلل التحدي به بانه كمال العلم
وانت خبير بانه لو جعل العلم الحرف ايضا لكان التعليل بحاله وفي اليه

فهم التوقف اي توقف المسند بافادة الحصر وفي الثالثة تاخير الطرف
حذرا عن ايهام الناخ بان في الكتب السماويه ريبا وفي الرابعة الحذف
اذ التقدير هو هدى والتوصيف بالمصدر للمبالغة نحو رجل عدل وايراد المصدر
منكرا للتعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغايه اي غاية الهدى وثمرته
وهي التقوى بمعنى ان من حصل له الهدى فماله التقوى وتسمية المشارف
للتقوى متقيا الفرق بين التسمية بالمشارفة والتسمية بالصيرورة ان
الاتصاف في الاول عقيب تلك الفعل من دون تراخ نحو قتل قتيلا
ومرض مريضا وفي الثاني بعد زمان كما في قوله ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
فان الاتصاف بالكفر والفجور متراخ عن الولادة كثيرا قوله اما موصول
اي هذا وما بعده الى قوله تعالى مفلحون الذين يؤمنون بالغيب مقطوع
عن ضم ما بعده اليه وفي قوله موصول لطافة لا تخفى قوله بترك مالا
ينبغي اي ترك السيئات فقط لا ما يشمل فعل الواجبات ايضا بناء
على انه ترك للترك ولا يخفى ان هذا التفسير لا يساعده ظاهره على شئ من الكتب
الثلث السابقة الا بتكلف والاوجه حمله على المرتبة الاولى وكونه
التقيد باعتبار ما يترتب في الايمان بالغيب حالا لسبيله التبري عن الشرك
وباعتبار واقامة الصلوة وما بعدها وقوله مرتبه صحة بعد صحة لصحة والتحلية
بالحاء المهملة والتحلية بالحاء المعجمة والكلام يستدعي بيان نكتة تقديم الوصف بالتقوى
على الوصف بالايمان واقامة الصلوة وايتاء الزكوة قوله ان لم تجعل
هذه المرتبة الثانية من التقوى والوصف من قوله لاشتماله بيان وجه اتضاح
هذا الوصف للموصوف بتقدير ان مفهومه عند التحقيق مفهوم الموصوف

م

مع زيادة تفصيل وبيان واورد عليه المحشون انه لا حاجة في جعل الصفة
موضحة الى هذا التكلف فان نحو الطويل في قولنا جاء زيد الطويل وصف موضح
عند النحاة وظن انه اراد بالموضح المبين الكاشف كلمة نحو الجسم الطويل
العريض العميق يحتاج الى فراغ شغله فالوصف ذكره كونه مبينا للموصوف
وكاشفا عن حقيقته بتفصيل ما لم يرد الوصف الموضح النحوي وكلام الكشاف
صريح في ذلك وضمير اشتماله للموصول او للصفة وتذكيره باعتبار الوصف
هذا وكلام الكشاف ههنا احسن من كلام المؤلف فانه جعل الايمان اصل
العبادات واساسها لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة والصدقة ام
العبادات البدنية والمالية لا اساسها لعدم توقف صحتها على صحتها كما في
الاساس قوله فانهما الى اخره في الكلام لف ونشر وقوله غالبا قيد لكلا ع
كلامي الشيخ الا انه ولعل تخصيص الاستئناس بالله والحدث بالاخر
لاستبعاد الاول عن ذلك وتقديم الاستئناس بالايمان تأنق المتأتي
لتمام كونهما اي واطرد الدلالة على المراد ادفع دلالة الحديث على ذلك
نوع خفاء بل للكلام فيما محال فتدبر قوله اوما وحده في نفس السبع او
مسوق للمدح بما تضمن التقوى ولما كان متضمنا لامور كثيرة ذكر وجه التخصيص
بهذه الامور بقوله وخصص الايمان الخ وحاصله انه لما كان الغرض من
المدح اظهار كمال الممدوح واشار اليه كان المناسب عدم وصفه لها زيادة
الشرف هذا الوصف نظرا الى ما عداه من الصفات ولا يبعد ان يكون عرضه
بيان وجه التخصيص على كل من الوجوه الثلثة هو قوله او على انه مدح الى الخف
على قوله على انه صفة وقد يفرق بين الصفة المادحة والمدح الاختصاصي تارة
بان الوصف مقصود في الاول اصالة والمدح تبعا وفي الثاني بالعكس واخرى
بان المقصود من الاول نفس المدح ومن الثاني كون تلك الصفة احق بالاستقلال

ع المراد ان كلا منهما مستتبع لسائر الطاعات اما التي هي من جنسه وكذا التجنب عن المعاصي
فالايمان مستتبع لسائر الاعتقادات الحقة والتجنب عن المعاصي
والصلوة مستتبعة لسائر العبادات البدنية وهذا الاستتباع اغلبي
البدنية وفي جعلها الزكوة وهي من الواجبات وبعضهم جعل
والى لعلمه في بعض الروايات فقط مستند الى كبر
قوله تعالى انها لكبيرة الا على الخاشعين عن المعاصي بالاستقلال
الاية عقيبه وغرضنا نقول لنا وبعدم الاية ونحوه الا ان
الى رجوع استشهاده وتوضيحه ان عدم الاية على الحديث والثاني
ملاحظ الاول وعدم الوارد على الحفاظ اليها بخلاف
ان دلالتها على المراد ظاهرة لاستتباع الصلوة عبادات البدن والزكوة
ودلالة الحديث بذكر الصلوة عبادة البدن المذكورة
فنظره الى الاسلام لا يقتضي الاستتباع
دام اقامته
لا يخفى

بالمدح من بين سائر الصفات على انه لا يخفى ان ذكر الذنب والعذر لبيان موضع
العذر قوله واما معقول فهو استيناف في جواب من يقول ما بال
المتقين مخصوصين بذلك وانما جعل المدح الاختصاصي موصولا وهذا مفصولا
لان ذلك تابع حقيقة من اعرابه فيما قبله بغيره لغرض شئ المعنى الطالب بعض المالوف
على عرض المدح وجعل ما لا نظر بغيره كالمعنى وهو فلم يسق ما هو المقصود من اجرا
على الموصوف واثباته له بخلاف الاستيناف فان المقصود الاخبار عنها
بعينه لا اثباته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا وههنا بحث مشهور وهو ان
المعنى اذا حمل على المشار اليه للمتقين لم يكن الوصف الا للتخصيص بالمدح
نصبا او رفعا ولا للاستيناف فحمل الكل على الاستقبال والماضي
يأباه سوق الكلام وقد يقال ان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة
الذي واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات تلك النسبة كما
يقال قتلت قتيلا دفنه لموضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى
زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والدفن بالنظر الى زمان
اثبات نسبة القتل هذا وربما حمل المتقين ثم الذين يؤمنون على حواس
من المتقون وصيغة المستقبل لقصد الاستقبال بالنسبة الى الذي ليلايم
تفسير المتقين بالمشارفين على التقوى قوله فيكون الوقف على المتقين
تاما لانه وقف على مستقل لا تعلق لما بعده به واما على الوجوه السابقة
فحسن لا تام لان الموقوف عليه مستقل وليس بتام لتعلق ما بعده به وسبعه لا يتم
على تقدير الوصفية ظاهر واما على تقديري النصب والرفع فلما مرت
الاشارة اليه قوله ما حذف من الام استقل بنفسه اولا ثم التصديق
تاما والظاهر ان الاستعمال اللغوي ايضا حقيقة لغوية كما يدل عليه كلام
الكساس وقد يفهم مجازيته من ظاهر كلام الكشاف والتفسير اشراب

كلم

كلم من اوزن لتعدي موردا بها والاوضح انه قصد المعنى الحقيقي مع كل ما لاحظ
معه من اوزن دالا عليه بذكر شئ من متعلقات الثانية او حذف شئ من متعلقات
الاول كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره بتضمين يعدلون وقولهم
ذهبت معرا اسمعني ايتنا وكسرت ما هو الحق من حقيقته ومجازيته او ردها
في تعليقاته على المطول قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق اما مجازا كما
يظهر من الكشاف او حقيقة كما يفهم من الكساس وما امنت ان اجد
صحابة كلام مسموع من العرب يقول احدهم في مقام الاعتذار عن ترك
السفر بعد التصميم عليه اي ما وثقت بان اظفر بعد الخروج رفقا الطريق
فلذلك تركه والصحابة بالكسر والفتح من الاصحاب قوله واما في
الشرع فالتصديق اي هو كذلك عند المحققين من اهل الشرع ومراده التصديق
القلبي واكثر الجمهور على اعتبار التصديق القلبي ايضا وهو المعبر عنه بالاقرار
ونسبه الامام الى الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو المذهب المنصور عند
الامامية والكتفي الكرامية بالتصديق اللساني وحده فيه هي المذاهب الثلاثة في الايمان
الشرعي قوله فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق والصواب فمن
اخل بالاعتقاد دون الاقرار لان المخل بالاعتقاد والعمل معا منافق
ايضا وعبارة الكشاف في هذا المقام ايضا لا تخلو من خلل فانه قال ومن اخل
بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق ومن شرط بانه ان لم يشهد فمنافق
ايضا وليس كذلك قوله للتصديق لما جاء به النبي صلى الله عليه واله الى
موضوع له وحده شرعا من دون ضم مجموع الاقرار والعمل كما يقول المعتزلة
ومن نحوه وحده ثم فعله وحده من قبيل التحصيل الحاصل لانه ليس الا
في صدد الكلام على المذهب الثالث من ان التصديق القلبي مع الاقرار

الكل وان كان دليله الاول مدلولا ل يرده ايضا وكذا الرابع الا ان
يقال ان الاقرار تصديق لسانا وقلنا المعرع المعنى اللغوي الذي هو التصديق
المطلق كما انما حاصلية في المعنى الاول حاصل من الهنا وان كان التحصيل
اكثر الاعتبار الامرين معا ان قلت العمل بتصديق ادكا حمله النص حاصل
في المذهب الكتاب الغر قلت ان اطلق على اهل القرآن التصديق الكل الملكي
في الشيث بان زيادة التحصيل يحقق زيادة النص لكن الظاهر عدم الاطلاق
على ما عدا القلبي واللسان قوله وهو منع الارادة الخ الا يكون الايمان بمعنى
التصديق وحده دون اهم الامرين الاخرين في التخصيص اصلاح فلا يرد
ان هذا التقسيم منافي ما سبق من قوله وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب
وقد يوجه في دفع المنافاة ان مراده ان حمل الايمان من بين الكلا الثلاثة
على التصديق بما جاء به النبي متعين في الاية ومنشأ كتمان الاول الا التقييد
ارادة التصديق وحده في الاية المانع لو تعين كون الباء في
بالغيب للتعدية لكنه سيجيء جواز كونه للمصاحبة والالة ايضا فاين
السؤال المذكور الخ ان ظاهر كلامه على ما فهم المحشون ان ارادة
التصديق بالمعنى الشرعي اعني التصديق بما جاء به النبي متعين في الاية وهو
كما صرح به الامام فخر ان قوله الايمان المعدى بالباء هو التصديق
بدون ان التصديق اللغوي المطلق لا المعنى الشرعي واعول الاستدلال
على نفي ارادة التصديق بالمعنى الشرعي في الاية بالوفاق المذكور حال
عن التوجيه مع قطع النظر عن كلام الامام فان حمل الايمان في الاية على ذلك
لا يوجب دفع الايمان عن المعنى البتة اذ لا معنى للتصديق بما جاء به النبي بالغيب
الا اذا كانت الباء لغير التعدية اللهم الا ان يراد بالغيب ما جاء به النبي

صلى الله عليه واله وهذا وفي بعض الحواشي اعادة الضمير في قوله وهو مشعر
الارادة الى الاصل في قوله والا انه اقرب الى الاصل وقد عرفت
ما يرد عليه من الكل قوله ثم اختلف ظاهره ان المختلفين هم القائلون
بان الايمان هو مجرد التصديق القلبي بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله بمعنى انه
هل هو كاف للمؤمن بحيث لا يجب عليه اظهاره باللسان والاعتراف
به ام يجب عليه الاقرار الكل ايضا ولا يبعد ان يكون مراده الكل
بالمذهب الثالث في الايمان والمعنى انه وقع الاختلاف في ان مجرد
التصديق هل هو كاف في تحقق الايمان ام لا بد في حصوله من الاقرار
الكل للقادر عليه فيكون الايمان مركبا من فعل القلب واللسان
واما لم لم يجعله باسماه حقا لملاحظة ما سيأتي من قوله وللمانع قوله
والغيب مصدر بمعنى الغيبة يقال غاب الشيء غيبا وصف به كخوما كيف الدار
غيب كالشهادة التي هي مصدر واريد بها الشاهد في قوله تعالى عالم الغيب
والشهادة واما الغيب في هذه الاية كونه مصدرا لا الاحتمال كونه مخففا فيعل
فلذا لم نقل كالغيب والشهادة في قوله تعالى عالم الغيب والشهادة بل
استشهد له بكلام العرب وفيه ان ما ذكرناه في الاية حاز في الشهادة كشاهد
غير العدل و المطهر يروى بفتح الميم اسم مكان ويكسرها على انه اسم فاعل والخمص
الخصرة واصلها الجوع والخمص الجائع وقتل علم للملك دون الملك الاعظم
من ملوك حمير واصله قتل بالتشديد وجمعه اقتلا واقيال ولعل تسمية قيلا
ايذان بنفاذ اقواله قوله وهو المراد بالاية لان كونه مصدرا به يتفرد
العلم به قد يناقش بامكان ان يراد به المعنى العام الشامل للغيبي فلا
يلزم العلم التفصيلي بجزئياته كالا يخفى قوله ويجوز ان يكون المراد بالغيب
في الاية القسم الثاني والضمير في جملته يمنع عوده الى الباء وهو خلاف ما يقتضيه

ويقيمون الصلوة

سوق الكلام مع عدم السلام عن التفكيك لان صيغ راوقعه وحمله الشان
للتغيب او لمجموع بالغيب وقرا او عن المومن ليكيفوا اسم المفعول عطف على قوله
عنكم وقد احتمل الرواية المستشهد بها على ذلك احتمالا محلا فان ما اورده
منها لحتمل الحمل على الغيبة عن المومن فالاولى ايراد ما على ما هي عليه كما في الكشاف
روى ان اصحاب عبد الله بن مسعود ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله
عليه واله كان عما لم يراه والذي لا اله الا هو ان لو حكى ان لو ان حمل قوله
ما امن احد افضل من الايمان بغيب على الغيبة عن المومن لا يخرج سماحة لشهادة الذوق
المستقيم فلذلك اكتفى المؤلف بما اورده عما ذكر قوله من اقام العود ان
جعله قويما لا اعوجاج فيه او قايما منتصبا لا ميل فيه فالكلام استعارة تبعية
استعير الاقامة من تسوية الاجسام لتسوية المعاني وقد ناقش المحقق التفتازاني
الفاضل في هذه الاستعارة بان المفهوم من اقامة الصلوة ليس الا اداؤها و
ايقاعها في الخارج من غير اشعار بما اعتبر من التقويم على الوجه المذكور واقول فيه
نظر اذ كون ذلك هو المفهوم بحسب العرف لا ينافي الاستعارة كما ان المفهوم
من التعرفي قولك رايت قرارا كبيرا انما هو الشاب الحسن الوجه مثلا والاشعار
بمعنى المستعار منه في الاية الكريمة لا يتعين الاشعار به في كثير من الاستعارات
كما في قوله الذين ينقضون عهد الله فان المفهوم من نقض العهد انما هو مخالفة
والعمل بمقتضيه من غير اشعار ظاهر بمعنى طاقات الحمل قوله او يواظبون
اي يداومون على فعلها حلت الداومة من قامت السوق وعدم
كساده لان كلا من النفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوبا فيه متوجها
اليه فالكلام على هذا الوجه ايضا استعارة تبعية وكون وجه التشبيه فيها
عقليا لا يبطل الاستعارة ولا يوجب ابتذالها كما زعم المحشي الكلام
فان غرابة مالا يؤدي الى التعقيد المعنوي غايته ان لا يكون عاميا مبتذلا
بل غريبا لا يعثر عليه الا الخواص وهو من صفات المدح لا من سمات القدح وعن الر

ام

ام امراة شيبت الحارس ولا قبل الجحاح زوجها فاتلته سنة كاملة وفي
مرارا والقرب المحاربة بالسوق واحابه السوق لحتمل والتوالي
الكوفة والبصرة والتقبيط كناية عن القيام فان اصل شي الوقر اذا اشتد
بالقاطن الى الحبل تركه على جانب ولم امره قوله او يشمرون اه حاصل
هذا الوجه على نحو ما ذكره صاحب الكشاف ان يشمرون مجاز مرسل من قولهم
قام بالامر فان حقيقة قيام الشخص بالامر تلبسه به قائما وتلزمه عرفا اشتغاله
بشان ذلك الامر وتجلده فيه وتشمره له فاطلق القيام واريد لازمه وعلى
كلام مشهور هو ان العاكر اذا كانت ماخوذة من ذلك كان معناها جعل
الصلوة متجلده متشمره لما ذكره من كون المصلى متشمرا لادائها بلا فتور
والمؤلف كانه زيد في هذا الكلام حيث اشار الى ان حال من قام بالامر
واقامه واحد وهو الجد فيه والتجلد له فان اقامة الشي اعني جعله قائما منتصبا
لا عوج فيه مما يلزم الاعتناء والجد والتجلد فيه وفي عيون المعاني بالشي بالاقاد
المعنى وكذا في الكواشي قوله لاشتمالها على القيام ظاهره ان الكلام مجاز
مرسل من قبيل تسمية الكل باسم الجزء وفيه بحث مشهور وهو ان الجزء للصلوة
انما هو قيام المصلى واما الاقامة فبمعنى تحصيل القيام وليس جزءا منها وقد يعتذر
بانه لما شاع التعبير عنها بحيها لم يكن التعبير عن تحصيل الكل بتحصيل جزئها مستبعدا
وفيه ان لفظ يقيمون وصحح لم يعين لو دون الصلوة فلا يكون الصلوة
في الكلام مستعملا فيه بل مستعملا مطلقا ولعله لما روعي النبي بعضهم الى جعل
الكلام كناية لا مجازا مرسلا قائلا ان معنى اقامة الصلوة جعلها ذات
قيام كناية عن ادائها وهو كما ترى وبعضهم الى ان اقامة الشي تحصيله والايجاد
في الخارج كما يقال هو قايم بنفسه وكما قالوا في تفسير القيوم انه القائم بنفسه
المقيم لغيره فمضمون الصلوة بمعنى تحصيلها وايجادها وبناء على الوجه المحرر
شرعا هذا وتحظر بالبال انه لو جعل اي يقيمون الصلوة من قبيل قولهم صمت
النهار وقومت الليل اي جعلت صايما في النهار قايما في الليل فيكون الكلام

الاقامة

كما قال ... رضي ... الصلوة ...

العمار الي

حتى ذا عقليا في السنة الاتجاهيم لم يكن بعيدا **قوله** والاول اى تقبير اقامتها
بتعديل اركانها وحفظها عن الزيغ لانه اشهر من باقى التفسيرات والى المعتدوهى
بتقويم العود وتسويته وازالة اعوجاجه اوقرب لان فيه ايضا التسوية وازالة
الاعوجاج غاية انه في الامور المعنوية وكيف لا وقد ادعى بعضهم ان الاقامة
حقيقة سوية كل شى حسياكان او امر امعنويا ويمكن ان يريد ان هذا التفسير
اقرب الى الحقيقة المتعلقة لان حقيقى مارعى فيه حقوق الظاهر و
الباطن وقوله ابتدا اما معطوف على اطد او اشهر والاول اظهر وقوله
لا المعلومن عطف على من ذواتى **قوله** فلا يفتح الين من ضيع اذا دعا فى
حقيقة لمعنى الدعاء مجاز في العبادة المخصوصة وليست مجازا في الدعاء الغير
حقيقة في تحريك الصلوين على ما في الكشاف وذلك ماخوذ من التزكية بمعنى
التمر او التطهير والنمو بكسر الخاء اى من قبل الالف الى محل الواو **قوله**
وقيل اصل حرك الصلوين له القائل صاحب الكشاف والصلوان العظمان
الناتيان في اعالى الفخذين وقيل عرق الفرس بين صلوين اى ماعن يمين
الذنب وشماله والواحد صلا فالمعنى الحقيقى لفعل حرك الصلوين واستعمل
مجازا في الاتيان بمجموع الافعال المخصوصة لان المصلى يحركهما حال اتيانه
ببعضها فهو من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل بهذا وقد ذكر اهل اللغة ان الثانى
المصلى هو الذى يتلو السابق يجوز ببعض المحشى ان يكون الصلوة ماخوذة
منه لان اللاحق وهو المأموم يتلو فيها السابق وهو الامام وفيه انهم
ذكروا ايضا ان الفرس المصلى انما سمى بذلك لانه يحاذى رأسه صلوى الفرس
السابق فيرجع الكلام الى حكاية الصلوين ما قيل **قوله** واشتهار هذا
اللفظ الخ الرد على الامام حيث انكر اشتقاق الصلوة من
تحريك الصلوين مستندا الى ان الصلوة من اشهر الالفاظ واشتقاقها
من غير المشهور في غاية البعد **قوله** وانما سمى الداعي الخ هذا الكلام

من

من ثم القتل والرد على الامام موجه منهما والوجه ان صاحب هذا
القول يمكن كون الصلوة حقيقة في الدعاء ويجعلها فيه استعارة لعلاقة
التشبيه المذكور ووجه استضعاف المؤلف ما قاله صاحب الكشاف
هو ان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل وان الصلوة بمعنى الدعاء
شايع في كلام الجاهلية ولم يرو عنهم اطلاقها على ذات الاركان
مع ما كانوا يعرفونها اصلا فكيف يتصور انهم استعاروا الصلوة بمعنى
الدعاء منها **قوله** الرزق في اللغة الحظ بمعنى السهم والنصيب من الخير
وفي الصحاح انه ما ينتفع به ومصدر بمعنى العطاء ولا يجوز ان شهادة الامام
بانه الحظ صحاح وحمل الرزق فيما على الوقف ممكن ولعل غرضه التمثيل لا الاستشهاد
وبعض في المحصول انه فيها بمعنى الشكر ومنه المؤلف بشكر رزقكم والاية
في سورة الواقعة هكذا افبهذا الحديث انتم مدهنون وتجعلون رزقكم انكم
تكذبون والمراد ما فسرت به والله اعلم انكم تكذبون منها وتون بالتكذيب
متهاونون في شانه وتجعلون حظكم منه او تجعلون شكر نعمة ارزاقكم
ومصالحكم الدنيوية والاخروية انكم تكذبون به **قوله** والعرف خصصه بتخصيص
الشى باضافة المصدر الى المفعول اى تخصيص الله سبحانه الشى وسوقه الى
الحيوان واطلاق الشى يشمل الغذاء وغيره كما قال رزقني الله ولدا
او رزقني علما وبعضهم حصره بالغذاء ولكنه ما لم يعطف على التخصيص فهو تفسير
له والعرض مرده ان الانتفاع بالفعل غير شرط خلافا لبعضهم وعند
بعض الاشاعرة ما ساقه الله لا نتفاع الحيوان ومكنه منه وهو على هذا
بمعنى المرزوق وعلى الاول بمعنى المصدر وبعض المعتزلة عرفه بسوق الله تعالى
الى الحى ما يمكن من الانتفاع به وهو كالاول وبعضهم بما يصح الانتفاع

على التقدير شكر رزقكم

التخصيص بالغذاء احلاف ما ابرزه المصنف على الاشاعرة والمعتزلة
قال في شرح المواقف مذهب الاشاعرة ان الرزق كل ما انتفع
حى سواء كان بالتغذى او بغيره انتهى وقد صح ضعفوا العرف
مثل وكل البغ مع قال تعالى

به وليس لاحد منعه ولا خلاف بين جمع نعلمه من الفريقين في ان سائق
الرزق الى الحيوان هو الله تعالى وانه هو الرازق له حقيقة واما ما نقل
عن بعض المعتزلة من التفصيل بانه ان حصل بكسب الحيوان وسعيه فهو
رازق لنفسه حقيقة والله سبحانه غير رازق له وان حصل بدون
كده وتعب فالرازق له هو الله تعالى فلا عبرة به قوله الا ترى
انه الخ لا يخفى ان كلامهم هذا انما يدل على ان ما ينفقه المنفقون
حلال ولا دلالة فيه على ما هو المدعى من ان الحرام ليس برزق فيجوز
ان يرزقهم الله حلالا وحراما ويمدحهم على انفاق الحلال وينهاهم
مراتهم واراد ما قصدوه بكلامهم موقوف على الاحاطة بما قالوه
هم وموافقوهم في هذا المقام قال في الكشاف واسناد الرزق الى
نفسه للاعلام بانهم ينفقون الحلال الطلق الذي يستاهل ان
يضاف الى الله ويسمى رزقا منه انتهى وشارحاه المدققان
ذكرا ما حاصله ان الاشاعرة والمعتزلة متفقون على ان المراد بما
رزقناهم هو الحلال فالاشاعرة من جهة ان المدح والاتصاف
بالتقوى يدل على ان انفاقهم من الحلال وسيما عند التصريح بالاسناد
الى الله تعالى فانه يصرف الى الافضل الاكمل والمعتزلة من جهة ان الحرام
ليس برزق عندهم ولا يكون اسناده اليه تعالى لتعاليه عن القبائح فيحفظ
الرزق واسناده الى الله تعالى دليلان على ان المنفق منه هو الحلال
الا ان العلامة تمسك بالاسناد فقط نظرا الى ان الرزق لغة
يتناول الحرام وتخصيصه بالحلال عندهم عرف شرعي وقال الشيخ ابو جعفر
الطوسي رحمه الله وهو من اعاظم علماء اصحابنا الامامية في تفسيره الموسوم

حاشية

بالتبيان انه تعالى مدحهم بالانفاق مما رزقهم والحرام يستحق الذم على
انفاقه فلا يكون رزقا انتهى وقال الشيخ ابو علي الطبرسي رحمه الله وهو
اكابر مفسريهم في تفسيره الموسوم بمجمع البيان هذه الآية تدل على ان
الحرام لا يكون رزقا لانه تعالى مدحهم بالانفاق مما رزقهم والمنفق من
الحرام لا يستحق المدح على الانفاق بالاتفاق انتهى ومراد هذين
الشيخين انه لو فرض ان ما رزقهم الله عام بالحرام كما تقوله الاشاعرة
لكانوا بالانفاق منه داخلين في الممدوحين بالآية لامكان صدق انهم
انفقوا مما رزقهم الله بل لو كان كل ما رزقهم الله حلالا وحراما وانفقوا
من الحرام وحده لصدق ذلك ايضا فلو كان الحرام رزقا لكان المنفق
ممدوحا عند الله بمنطوق الآية واللازم باطل اجماعا وبما تلونا عليك يظهر
لك ان للمعتزلة وموافقيهم في الكلام في هذه الآية مطلبين احدهما
ان المراد من الرزق المنفق فيها انما هو الحلال وهذا هو الذي
ذكره صاحب الكشاف والثاني ان الحرام ليس برزق وهذا هو الذي ذكره
الشيخان الطوسي والطبرسي وقد جمع المؤلف الفاضل بين المطلبين
فاشار بقوله اسند الرزق الى نفسه الى الاول وبقوله فان انفاق
الحرام الى الثاني وانت خبير بان غرضه المطلب الاول فيما هو
بصدده من الاستدلال على ان الحرام ليس برزق غير واقع في محله
وكان ينبغي ان يقول الا ترى انه تعالى مدحهم على الانفاق من الرزق
فلا يكون حراما فان الانفاق من الحرام لا يوجب المدح ليطابق كلامه على
ما قاله الشيخان ويسلم من النقصان التي فيها كما مر وانه لو اجتمع عند شخص
اموال من الحرام لا يعرف اصحابها فانه مامور بالتصدق بها فيكون

ممدوحا بالاتفاق من الحرام وبه يبطل قول الزنديقين ان المنفق من
الحرام غير ممدوح ويمكن ان يقال انه مأمور بالتصدق بها عن اربابها
فهو كالنائب عنهم ويده يدهم فكان المنفق في الحقيقة هم لا هو ومن ثم كان
ثواب الصدقة لهم فان قلت اذا ظفر بهم بعد التصدق ولم يجيزوا ما فعل
كان عليه الغرامة لهم ويكون ثواب الصدقة له لا لهم فقد عاد المحذور قلت
انما صار ثواب الصدقة له بسبب التعويض فكانهم باعوه ما كان قد
كتب لهم من الثواب بما بذل **قوله** جعلوا الاسناد للتعظيم كتبت الله
وباقه الله ولم يجعلوا الاسناد للانبياء المذكور وانت تعلم بعد
الاحاطة بما قدمناه ان الايراد المذكور لا يأتي في سلبهم لكن
ومما ينفقون على ان المراد مما رزقناهم هو الحلال **حاشيه** التحريض
على الانفاق لان المنفق اذا علم ان الرزاق هو الله سبحانه
وقد تكفل بالرزق بقوله جل من قائل وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها زال خوف الفقر وزاد الحرص على الانفاق
والتوكل على الرازق ووجه آخر وهو التنبيه على ان يكون المنفق
في وقت الانفاق ملاحظا ان من الله سبحانه جاعلا مضمون
قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله نصب عينيه غير غافل عن ذلك كما يجد
عليه اكثر الناس ووجه آخر وهو ان يكون منظوره حال الانفاق
اداء شكر ما ساقه الله تعالى اليه ملاحظا ان ما انفقه قطرة من بحار انعم الله
به عليه هذا وقد تقدم وجه آخر وهو ان الاسناد والى الله تعالى
للتشريف الى الوجه الاكمل من اعراض الحلال ويكفي جبل العظيم في كلامه
الى هنا

سلمنا هذا والدم لتحريم ما لم يحرم ان قلت قد ذهب بعض الاصوليين الى
ورود الشرع فقد ورد مالم يحرم الله قلت هو هؤلاء قائلون بالحسن
والقبح العقليين فالحكم العقل بقبحه فهو قبيح عند الله ومحرم عند العقل **قوله**
واختصاص ما رزقناهم الخ جواب عما يقال اذا كان الرزق عندكم يعم الحرام
فلم خصصتم الآية بالحلال وتقريره ان الآية اعني مدحهم بالانفاق ووصفهم بالتقوى
والانفاق المسند اليه سبحانه الى الوجه الاكمل الافضل هو الباعث على التخصيص
قوله حديث عمر بن قرة بضم القاف وتشديد الراء على التحقيق الراء
مفتوحة كان بالمدينة روى صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم اذ جاء عمر بن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب علي
الشقوة فلا اراني الله ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء
من غير فاحشة فقال صلى الله عليه وآله لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمة
اي عدو الله لقد رزقك الله حلالا اما انك لو قلت بعد هذه المقالة
ضربتك ضربا وجيعا ووجه الاستدلال انه عليه السلم جعل من رزقه ما
ما حرم الله فهو صريح في ان الرزق ما رواه الامام محمد بن علي الباقر عن ابيه
زين العابدين عن ابيه سيد الشهداء عن ابيه امير المؤمنين علي عليه السلم قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع الا ان الروح الامين
نفث في روعي انه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في
الطلب ولا يحملكم استبطاء شيء من الرزق ان تطلبوه بشيء من معصية الله فان الله تعالى
قسم الارزاق بين خلقه حلالا ولم يقسمها حراما فمن اتقى الله وصبر اتاه رزقه من
حله ومن هتك حجاب ستره عز وجل واخذه من غير حله قص به من رزقه الحلال

وحوسب عليه يوم القيمة ووجه الاستدلال به ان الحديث ظاهر ثم انهم طعنوا
في سند الحديث السابق بما مر وحملوه على المشاكلة اوغيره وقد بينا ذلك
في كتابنا الموسوم بكتاب الاربعين عند الكلام على الحديث الثالث عشر ومنه يظهر ان ما قاله الفقيه
انه لا حراجه فيما ادعوه وانما تكون حجة فيه لو كان قوله عليه السلام ما جرت بها
عليك من رزق نصا في انه رزق لمن هو عليه واحتمال كونه رزقا لمن اجرى الرزق في
مع قيام الاحتمال يسقط الاستدلال وخلاف المتبادر لا حجة فيه المصير اليه
بل يحتاج لتحصيل ما يوافق الحديثين ويرتفع التناقض بينهما قرائن البيان قوله وانه لو
لم يكن رزقا الا الحلال لجاز ان نقول ان يقولوا ان الامام لم يكفي الرزق بالغذاء بل الكفاية
بمطلق الانتفاع ولم يشترط الانتفاع بالفعل بل التمكن منه كما في عندنا فلا يتم دليلكم
على اذا فرض ان ذلك الشخص لم يتمتع من وقت ولادته الى وقت وفاته
بشيء من الاشياء انتفاعا محللا اصلا لا بد رغفة من نوى مباح ولا بشربة ماء
قراح ولا بنظرة الى محبوب ولا وصلة الى مطلوب بل ولا تمكن من شيء من ذلك
في تمام اوقات عمره ولا قدر عليه في ساعة من ساعات دهره ولا ريب
ان هذا مما يقضي العادة بعدم وجوده ومادة النقض لا بد من تحققها على انا
لو جوزنا وجود صاحب الطالع السعيد والنحس الجديد لقلنا ان ذلك ليس
محرما بالنسبة اليه كيف وانه مضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وايضا
فهو من وقت نفخ الروح فيه في بطن امه وضرورة حيوانا الى وقت ولادته
مرزوق البتة بما ليس بمحرم عليه وايضا فانه لولم يكن حيوانا عاش يوما مثلا
ثم مات قبل ان يتناول شيئا محللا ولا محرما فما هو جوابكم فهو جوابنا
وان الاية الكريمة لم تدل على انه تعالى يوصل جميع ما ينتفع به كل احد اليه فان اللفظ

خلافه

خلافه بل دلت على انه سبحانه يسوق الرزق الى العبد ويمكنه من
الانتفاع به فاذا اعرض العبد عن الحلال وعدل عنه الى الحرام لم يكن ذلك
قادحا في تحقق رازقيته جل وعلا وما نقله الحديث الذي علمتموه وجعلتموه
دليلا على ما زعمتموه من قوله عليه السلام لقد رزقك الله طيبا الى
اخره ففي هذا المعنى والله اعلم بحقائق الامور قوله وانفق الشيء المراد بالانفاق
ما يسمى في الاستعمال الاكثر وهو الاشتراك في اصل المعنى فاكثر الوقف
والنفقة بالدال المهملة من احد بعد بالمعجمة وسعد بعض ونفقت قوله ومما
بالزكوة اه ان عن عدم التمثيل لا لخصيص الاية بها واختار التمثيل بها لان
تركه المال افضل وجوه الصدقة واصلها او ان عرض بيان ما هو المراد في
الاية من الانفاق الخاص اعني الزكوة وهو المروي عن ابن عباس وروي عن ابي مسعود انه
بعد الرجل على اهله لانها نزلت قبل وجوب الزكوة ان قلت ان الزكوة
تتعلق بالعين عند الامامية والشافعية فهي مال الفقراء قبل الاخراج فالمنفق لها
منفق مال غيره لا مال نفسه ولو كان انفاق مال الغير انفاقا من الرزق
ومستحقا للمدح لكان رد المال المغصوب على مالكه كذلك وكيف يستحق المدح
المغتصب والثناء عليهم بانهم يدفعون ما بايديهم من مال الغير اليه قلت لا ريب ان
اخراج الزكوة ورد المغصوب امتثال للامر الالهي ولا قصور بالمدح به كما في
يقيمون الصلوة وقد جاء التصريح بالمدح على اخراج الزكوة في قوله عز من قائل
والذين هم للزكوة فاعلون على ان الفرق بين اخراج الزكوة ورد المغصوب
ظاهر فان المال باسره قبل بدو الصلاح في الغلات وقبل تمام الحول فيما عداها
مملوك للمكلف ورزق له ثم يصير بعضه حقا للفقراء فقد صار بعض ماله حقا

للنوار فقد صار بعض ما احتاج اليه ووجب عليه فعاله فلا رسلان دفع مثل هذا الى الفقر
اسبق على النفس من دفع ما هو من اصل مال الغير اليه لا يقال ان المسوق هنا الحصر بالحلال عند الكل
والمقدار المحرم من الركوة غير حلال على المستحق بل يحب عليها اداؤه الى الفقراء فكيف يكون عليها الاثبات
سبيلهم لحصول ما رزقناهم الحلال مع حصول الاخراج من ملك المالك وغيره فلا غير لحصول بالا نحو ار
المراد مما رزقناهم ما دخل في تصرفهم دخولا شرعيا فحلا للنجاح الوصف والمرو واشالها الانما كان
تصرفهم فيه واسعا منهم بين على جميع الوجوه حلالا لهم كما كسب قوله وتقديم المفعول
وهو مما رزقناهم لانه مفعول بواسطة الحرف فلا يبعد ان يجعل مضمون الجار والمجرور
مفعولا به على ان المؤمنين مما رزقناهم ينفقون كما يسمى شيئا في قوله ومن الكلم
من يقول جعل مضمون من التكثير مبتدأ او من يقول خبره ومراده بالاهتمام الاهتمام بحمله
المنفق او بدونه اسناده المرتبة او التخصيص فكانه سبحانه قال ويخصون بعض الحلال
الحلال بالتصدق به لا يقال ادخال من التبعيضية يوجب التقديم للتخصيص فان المتبادر
من اخراج البعض عدم شمول الكل لانا نقول احتمال الشمول قائم وان كان مرجوحا فاذا
قدم زال احتماله بالكلية لدلالة على ذلك الفرق بين قولك اعط بعض مالك وبعض مالك اعط
فالتقديم للتنصيص على التخصيص قوله ان الكلام فيه هذه النكتة ليس بحمل الانفاق على
الاعم قوله ويحتمل ان يراد به اي بالانفاق مما رزقناهم والمعاون جميع معونة والارزاق
كما يتناول النعم الظاهرة يتناول الباطنة ايضا قال صاحب الكشاف الارزاق نوعان
ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم قوله واليه ذهب
الى النعم المذكور ويؤيده ما رواه الشيخ الجليل ابو علي الطبرسي في تفسيره الموسوم
بمجمع البيان عن محمد بن مسلم عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وان
معناه ومما علمناهم يبثون واقول ان الذاهب الى هذا التفسير لا يعم الرزق
بل يخصه بالارزاق الباطنة كما يظهر من كلامه فلا يغفل قوله

وافراد

والذين يؤمنون بما انزل
اليك وما انزل من قبلك

وكذا وافراد اي اشباه جمع ضرب بالفتح كما قال في الاساس او بالكسر كما نص عليه صاحب
الكشاف قوله معطوف على الذين يؤمنون بالغيب والمتقين وعلى الثاني
اما ان يكون المعطوف عليه بالذات او لا فالوجوه اربعة والمراد بايمانهم عن شركهم
وانكار ايمانهم بعد الانصاف بهما يعني بعد جعل مومنيا اهل الكتاب مقابلا
لهم لانهم لم يتصفوا بشرك ولا انكار بل كانوا عالمين بنعت النبي صلى الله عليه واله
وانزال الكتاب عليه مستطرين لذلك لما تضمنه كتبهم من وصفه وصفته والمراد من
الايمان بما انزل اليك وما انزل من قبلك بواطنهم التنصيص على ذلك وصل البعثة
والعدول الى المضارع لحكاية الحال اذ انهم يؤمنون بكل منهما على الاستقلال
والاف لطائفة الاولى ايضا يؤمنون بهما لكن ايمانهم بما في الكتب السماوية
لاندراجه في الايمان بما في القران ولا يخفى انه يخرج عن الكلام من يولد
من المسلمين الى يوم القيامة وكذلك يخرج امير المؤمنين علي عليه السلام فانه لم
يشرك بالله طرفة عين ولم ينكر ما جاء به النبي صلى الله عليه واله وقد مر الاوقات
وهذا مما يوجب ضعف هذا الوجه قوله ووسط العاطف جواب عما
يقال ان توسط العاطف يقتضي المغايرة فكيف يكون الاولين باعيانهم
وتقرير الجواب ان توسطه بين الذوات يقتضي تغايرها واما بين الصفات فلا يقتضي تغاير
الموصوفين فان عطف بعض الصفات على بعض بالواو وغيرها مع اتحاد
الموصوف مما غير عزيز في كلامهم والقرم بفتح القاف السيد واصله الفحل
المكرم الذي لا يحمل عليه والهمام العظيم الهمة من اسماء الملوك والكتيبة الجيش
والمزدحم موضع الازدحام واراد به المعركة وزيادة بفتح الزاء المعجمة وتشديد

الياء المثناة من تحت ثم الف ثم باء موحدة اصحاب الشاء والصالح بالباء الموحدة المعرضباحا والبيت لابن زيابة تهكم بالحارث الشيباني حيث توعده بالقتل ومعناه يا حسرة الحارث فيما حصل من غزاة وتوالحيف بني الاول حال وصل ما هو على طاهره من غير تهكم **قوله** كرر الموصول اي على هذا الوجه الذي هو ثالث الوجوه منبها على ان التسلين من العقل والسمع **قوله** او طائفة عطف على الا ولون وهو رابع الوجوه **قوله** والانزال نقل الشيء اه قد تكلمنا فيه في منتهى هذه الحاشية بالا مزيد عليه فليرجع اليه وللحنفي ان نزول التورية على موسى على نبينا وعليه السلام خارج عن هذين الطريقين فان المنقول نزوله للماء الالواح **قوله** والمراد بالمنزل اليك القرآن باسره اي يؤمنون بان جميع ما نزل منه وما سينزل حق وانما حمله على ذلك ولم يكتف بوصفهم بالايمان بما نزل بالفعل مع انه متضمن للمدح البليغ لان الايمان بالقسمين واجب فلا يحسن في مقام الاخبار عنهم بالايمان الاقتصار على وصفهم بالايمان ببعض ما يجب الايمان به ولانه هو المناسب لما بعده من ترتب الهدى والفلاح الكاملين ولمقابلته ما انزل اليك بما انزل من قبلك ولصيغة المضارع في يؤمنون فانه بدلالته على الاستمرار يدل على عدم الاقتصار على ما تحقق نزوله في الماضي **قوله** وانما عبر بلفظ الماضي اي عبر عن مجموع الماضي والآتي بالماضي اما تغليبا لما حصل له وجود على ما لم يحصل او لجعل المترقب بمنزلة المتحقق والاول مجاز مرسل من قبيل تسمية الكل باسم الجزء انزال جميع القرآن معنى واحد يشتمل على ما حقه صيغة الماضي وعلى ما حقه صيغة المستقبل فعبر عنهما معا بصيغة الماضي والثاني استعارة لتشبيه الانزال المجموع بالمتحقق بالنسبة الى

ماده

والتغليب

ماده نزل بما سينزل فاستعيرت صيغة الماضي من انزال البعض للانزال المجموع فلا يرد على شيء من الوجهين انه جمع الحقيقة والمجاز وليس هناك معنى مجازي يعم الحقيقي والمجازي ليكون من عموم المجاز **قوله** ونظيره اي في المجاز وتنزيل المترقب منزلة المتحقق **قوله** من حيث انا سمعناه يعني بالسماع المنقول والمراد بالايمان التفصيلي التصديق بحسب ان يصدق انه من عند الله وعلى سائر ما انزله تفصيلا ويشتمل عليه من الاحكام وآياتها لا يجاوز حسبانا يقرنها فلا ينافي اللعوب والحاجب ان المراد بالسعد سقاصا مرتب الحكم عليها بالنسبة الثناء هو كونه تحرم مس الجنب والمحدث لها ووجوب حفظها عن التجيس وصحة الصلوة لها وتحريم تلاوتها على الجنب او كراهتها وصحة جعل نقلها مهرا وامثال ذلك **قوله** وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة الصواب لن تمسهم اولا تمسهم لان الاسلوب المضارع يعلم ما مضى واصحاب هذا القول هم اليهود وقال بعضهم لن تعذب الا اربعين يوما مدة عبادتهم العجل وقال آخرون منهم مدة ابقاء الدنيا سبعة الاف سنة وانما نعذب سبعة ايام لكل الف سنة يوم **قوله** واختلافهم اما بالجر عطف على المصدر المسبوك من ان الجنة او بالرفع عطف على ما كانوا عليه **قوله** وفي تقديم الصلة اي صلة الفعل وهو بالآخرة وبناء يوقنون على هم اي اسناده اليه باعتباره خبرا عنه وعطف بان اعتقادهم على من عداهم من قبيل الخطبة زيد كرم فان ذكر زيد توطئة كرم وقوله غير مطابق ناظر الى تقديم الصلة وقوله ولا صادر عن ايقان ناظر الى ماده

وبالآخرة هم يوقنون

وما انزل من [illegible]

يؤمنون على هم على طريقة اللف والنشر والحاصل ان بها موطين الاول تعريض بالاخرة
وثانيه تخصيص ايمانهم بها اى ان ايمانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها الى
ما هو خلاف حقيقتها وفيه تعريض بان ما عليه غيرهم ليس من حقيقة الاخرة في شيء
كانه قال يوقنون بالاخرة لا بخلافها كاليهود والثاني تقديم هم وثانيه ايضا تخصيصا
اى الايقان بالاخرة منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى اليهود وفيه تعريض بان اعتقادهم
الذى يزعمون انه ايقان بالاخرة ليس بايقان بل هو جهل محض كان معتقدهم
خيال فاسد هذا حاصل ما ذكره شراح الكشاف في هذا المقام ولا يخفى ان
الحصر المستفاد من التقديم الاول يقتضي ان من يقابلهم لهم ايقان بما هو خلاف
حقيقة الاخرة ومعلوم ان تعلق ايقانهم الذى هو ايقان العلم في حيز شك
ولا شبهة بذلك معلوم الانتفاء فتامل فانه بالتامل حقيق وفي كلام بعض المتاخرين
ان التقديم الاول لبيان كون الاخرة مما يهتم بها كمال الاهتمام وفيه تعريض بان
من عداهم من اهل الكتاب غير مهتمين بها فاعتقادهم في شانها غير مطابق
لما ينبغي وهو كما ترى **قوله** والتعبير الايقان العلم لما الفوقانية اى
احكامه والاولى الايقان اتقان العلم كما في الكشاف ولم يذكر فيه حد الاستدلال
لاخراج علم الواجب والعلوم الضرورية لان المراد ان العلم الذى من شانه
ان يتطرق اليه الشك والشبهة اذا انتفيا عنه كان ايقانا كذا قال المحقق الشريف
في حواشيه وفي تفسير الامام النيسابوري هو العلم بالشيء بعد ان كان صاحبه شاكا
فيه سواء كان ذلك العلم ضروريا او استدلاليا كذا في تفسير النيسابوري

١٥

قوله والاخر بالكسر اسم فاعل من اخر بمعنى تاخر واما آخر بالفتح فهو اسم التفضيل
منه والتسمية بالدنيا في انها من الدنو لانها خلقت على هذه الدار هو
اولها نوها منا **قوله** تحب الموقدان الى البيت بجرير اولا بي حية يصف ابنيه
ونعتهما ايضا بالكرم والاشتهار به كنى عن الاول بايقاد نار القرى
وعن الثاني باضاءة الوقود اياهما وحت روي بفتح الحاء وضمها من
حب كشرف اى صار محبوبا فادغم بالاسكان او سكن الضمة بمال حب
الى فلان اى ما احبه الى واللام جواب قسم مقدر ولم يؤنث لتبد مع
انه ماض مثبت لاجرائه مجرى فعل المدح فانه قال والله لنعم الرجل
زيد ولا تقال لقد نعم الرجل زيد والموقدان ومؤسى بقلب الواو
همزة على رواية سيبويه والوقود بالضم التاء وامه بالفتح فما يوقد
به **قوله** الجملة في محل الرفع اه تكرار لما سبق عند تفسير الذين يؤمنون
بالغيب من قوله واما منصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على
هدى لكن مع زيادة ولبسط وقوله حراك خبر ان بجملة ان خصصت
الموصول الاول بالفصل فالامر كما قاله بقوله وكانه لما فصل اه وان
خصصت الثاني فهو مبتدا والجملة معطوفة على جملة هدى للمتقين
المتصفين بالاوصاف الثلاثة والغرض حين التعريض باهل الكتاب
الذين لم يؤمنوا وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون في الفلاح
وباعتبار هذا التعريض صارت الجملة الثانية في حكم وصف الكتاب
ايضا فكانه قيل هو هدى للمتقين للذين اتصفوا بتلك الاوصاف وليس

ذو الارواح باضاءة الوقود اياهما
انها عرفا واشتهر ابين الناس

أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى

هدى لاهل الكتاب الذين لم يتصفوا بهذين الوصفين ولولا ذلك لم يسع هذا
العطف لان الاول في بيان حال الكتاب بخلاف الثانية هذا ولا يخفى ما
في هذا من التكلف فان عدم هداية للذين لم يتصفوا بالوصفين المذكورين ليس
صفة كاملة حتى يحسن الخرالجهة في سلك صفات الفاضل وايضا يحسن المقابلة
انما هو بين سلب هداية لمن لم يؤمن من اهل الكتاب وبين هداية لمن آمن منهم
لا بين ذلك السلب وهداية لمن آمن من غيرهم ولعل ملاحظة هذه الامور
هي الباعثة للمولى الفاضل على الاقتصار على بيان الحال اذا فصل او للموصولين
وطية الكشح عن بيانه اذا فصل ثانيهما مع تعرض صاحب الكشاف له وبعض
المحشين له قوله وكان لما فصل اه يا بانه يحال عنه فصل كل منهما فقال فيه نظر
لانه اذا فصل الموصول الثاني كانت الجملة معطوفة على ما سبق لا جوابا لسؤال
والا لوجب الفصل **قوله** والا فاستيناف اي وان لم يجعل ثاني الموصولين
مفصولا بل جعل الاول صفة للمتقين والثاني معطوفا عليه فجملة اولئك على هدى
من ربهم مستانفة فان جعل استينافا نحويا وهو مطلق انقطاع الكلام عما
قبله وان لم يكن جوابا عن سؤال لم يحتج الى تقدير السؤال فكانها نتيجة وان
جعل بيانيا وهو ما كان جوابا عن سؤال مقدر فهي جواب سائل قال ما للموصوفين
الخ والاوجه حمل كلامه في الصورتين على الاستيناف البياني فان كان
السؤال الواقع جوابا عنه اما ان لا يكون عن السبب المطلق ولا الخاص او
يكون عن السبب المطلق وعلى الاول يكون كانها نتيجة للاحكام المستفادة
من قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وللصفات المستفادة من الذين

يؤمنون

يؤمنون بالغيب اه وكانه قيل اي الامر في الاختصاص بهذه الصفات فاجيب
بانها الرسوخ والثبات على الهدى الكامل في العاجل والفوز بالفلاح في
الآجل وعلى الثاني تكون جوابا للسائل عن السبب اختصاص الموصوفين بهذه
الصفات بالهدى الكامل من الكتاب فاجيب بان تمام رسوخهم وثباتهم
على الهدى الكامل من ربهم انما هو بالتوفيق والتاييد الالهي وكانه قيل
سبب اختصاص هؤلاء بكون الكتاب هدى لهم كونهم على هدى من الله سبحانه
مؤيدين من عنده وانت اذا تاملت هذا الكلام ظهر عليك حقيقة الحال في
شرحي الكشاف وبعض حواشي هذا الكتاب **قوله** وفيه نظر اي نظر
كل من هذين الاستينافين الذي صدر احدهما الذين يؤمنون وصدر الآخر
اولئك اما كونه نظيرا للاول فغني عن البيان ولذلك لم يتعرض له واما كونه
نظيرا للثاني فلما كان لا يخلو من خفاء نبه بقوله فان اسم الاشارة اه واعلم ان
كاعادة الموصوف بصفاته لانه حيث ان يشار الى المحسوس مشاهدا ومرئيا
منزلة في التميز ولما كانت الصفات المجراة على المتقين مميزة لهم غاية
التميز وجاعلة لهم كانهم حاضرون مشاهدون وضع اولئك موضع الضمير
اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها كانه قيل اولئك المتميزون بتلك
الصفات على هدى من ربهم **قوله** مثل لتمكنهم اي شبه حال من اعتلى
الشيء وركبه على الاستعارة التبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء
الراكب على مركبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء
وليس المراد بالتمثيل هنا الاستعارة التمثيلية كما ظن فان الجمع بينها وبين التبعية

المذكورة كالجمع بين النعت والنون وبذا تبين المعارك الخطيرة بين السند والمحقق
التفتازاني اذ ظهر ان الحق مع التفتازاني وان كلام المحقق محوج الى مزيد تكلف
وقد اوضحت ذلك في تعليقاتي على المطول وان جعلت الاستعارة في الاية
تشبيها للهيئة المنتزعة من المتقي والهدى وتمسكه بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب
واعتلائه عليه تكلفا في طرف المشبه به ذكر كلمة على الذي هو لما هو العمدة في تلك الهيئة
ملاحظا لسائر اجزائها في ضمن الفاظ منوية كان ذلك ايضا لكن لا يشترط ابقاء معنى الاستعلاء
على حقيقته ولك ان تجعل الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية مشبها للهدى
اي التمكن على نهج التخييل ثم ان المولف لما استبعد ما لزم مما ذكر من تشبيه
الهدى في نظائره بالمركوب لشاهد من كلامهم ما لا دل الخبر لو كان ركب مطيه
الجهل فهو استعارة بالكناية والشان كذلك مع الترشيح والغوي بالنحو الغواية
والغارب ما بين السنام والعنق والاشارة بذلك الى التمكن من الهدى والاستقرار
عليه دارا دبالدوام المواظبة المذكورين استكمال القوانين النظرية والعملية قوله
وتكريره للتعظيم وهل يحتمل ان يكون للافراد اي انهم مع ايمانهم بما انزل اليك
وما انزل من قبلك على هدى واحد من ربك لانه لا يهدي الا بما انزل اليك
لانه نسخ ما قبلك بكتابك ولا يخفى بعده ولا نحاد قدره اي لا يصل احد الى قدره
قوله كقول الهذلي رثى خالد بن زهير ولا زائدة في اول القسم من قبيل فلا اقسم
وجوابه لقد وقعت والخطاب للطير على سبيل الالتفات وتكرير لهم للتعظيم استعظم
لهم حالة حين استعطى الطير الواقعة عليه حيث اقسم بانها والمراد به من ارتبط بالمكان
اقام به ويجوز ان يكون ناقض القسم الشاعر باب نفسه فيكون الطير مرفوعا بالابتداء ولقد

وحر

وقعت خبره باتمام حيز الخطاب مقام حيز الغيبة وبتاويل مقول في حقها والتاويل
مقول في حقه في امثال هذا وان لم يكن مالوفا الا انه غير بعيد عن قواعدهم وخلو
الاسمية الواقعة جوابا للقسم عن اللام وان للضرورة وما جعل رفع الطير
بناء على فعل محذوف يفسره لقد وقعت قوله واكد تعظيمه لعله وقع
لما قد يتوهم من ان الهدى لا يكون الا من الله تعالى فما فائدة الوصف قوله
وقد ادغمت اما المشهور بين القراء انه لا غنة مع اللام والراء وقد وردت
عنهم في بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع في جوازها بحسب العربية
قوله بضيق كل واحدة من الاثر هنا الاثر بفتح الهمزة والثاء المثلثة
مفتوحا او مضموم السعدم والاستبداد والاثر بان اثره الهدى واثره الفلاح
ووجه التنبيه ان في ذلك ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية فتكرير العلة
يشعر بتعدد المعلول ولو لم يكرر لربما فهم ان مقتضى الوصف هو الاستبداد
بمجموع الوصفين لا بكل واحد منهما وانما امتيازهم انما هو بمجموعهما ايضا لا
بكل منهما وايضا في تكرير اشارة الى انه سبحانه اليهم سوء بعدهم واعلاء
شانهم مع ما فيه من التنصيص على ان حيزهم ضمن فصل وههنا وجه اخر
وهو ان تجعل اولئك الثانية اشارة الى المتقين الموصوفين بكونهم على هدى
من ربهم وتحمل فلاحهم مرتبا على تلك الهداية المترتبة على الاوصاف السابقة
فلا تكرار الا بحسب الظاهر فقط قوله لا خلاف معنوي الجملتين
اما اعترض عليه بان اثبات الفعل كما انه لازم لمفهوم المشبه بالانعام كذلك
الفلاح في العقبى لازم لاثبات الهداية في الدنيا فالحكم بالعرية خاصة في العشة

ومن الفاصل محل الاثرة بفتح الهمزة والثاء كالفتح
الكرمه

في الاول الحكم كيف وتغاير مفهومي هم كالانعام وهم الغافلون كالشمس في رابعة
النهار نعم هما متحدان في الغرض وهو اثبات الغفلة واتحاد الغرض من كلامين
لا يوجب اتحاد مفهوميهما اقول لا نسلم انه قد يكون المفهوم من الكلام بحسب العرف
ما لا يكون مفهومه بحسب الوضع اللغوي كما في قولنا ليس في البلد احسن من
زيد فان مفهومه العرفي زيادة حسنه على سائر من في البلد وانه لا يساويه
فيه احد منهم ومفهومه بحسب الوضع اللغوي نفي كون احد في البلد اكثر حسنا
منه لا نفي المساوي ومثل هذا شائع في كلامهم وسيما في التشبيهات قال السيد
السند في حواشي المطول نقلا عن العلامة كمال الدين ميثم البحراني قدس الله
سره الملك اذا قلت وجهه كالبدر لم ترد به ما هو مفهومه وضعا بل اردت انه
في غاية الحسن ونهاية اللطافة اذا تقرر ذلك فاعلم انه لا ارتياب في ان المفهومين
فيما نحن فيه متغايران لغة وعرفا ووجودا وكل من هذين المفهومين مقصود
بالذات ومطلوب الاثبات بذاته بخلاف جملتي اولئك كالانعام واولئك
هم الغافلون فانهما وان اختلف مفهوماهما بحسب الوضع اللغوي الا ان المفهوم
منهما بحسب العرف شيء واحد هو اثبات الغفلة لهم وهو المقصود من كل منهما
كما ان مفهومي جملتي خده كالورد ووجهه في غاية اللطافة شيء واحد عرفا و
هذا هو مراد المولى الفاضل من حكمه باتحاد المفهومين في تلك الاية فان المفهوم
بحسب العرف من تشبيههم بالانعام ليس الا التسجيل عليهم بالغفلة وهو معنى
اولئك هم الغافلون فافهم فانه نقح المرام واستقام الكلام واقول ايضا ان مفهوم
اولئك هم المفلحون بمعونة المقام هو حصر الفلاح في المتقين ونفيه عمن ليس بمتقي

لما

كما ينبغي ومفهوم اولئك على هدى من ربهم اثبات الهداية لهم فان احدهما غير الاخر
واما اولئك هم الغافلون فالمراد منه اثبات الغفلة لهم لا حصرها فيهم اذ ليس المراد
انهم الغافلون لا غيرهم لانه لا غرض يتعلق بنفي الغفلة عن غيرهم فهو بعينه
ما فهم عرفا من اولئك كالانعام **قوله** بفصل اه ذكر له ثلث فوائد الدلالة
على ان ما بعده خبر لما قبله لا صفة له لانه انما يتوسط بين المبتدا والخبر والتاكيد للنسبة
بزيادة الربط وقصر المسند على المسند اليه ولا يخفى ان هذا الاخير يخالف ما صرح
به المحققون من علماء المعاني في انه انما يفيد القصر اذا لم يكن الخبر معرفا بلام الجنس والا
فالقصر منه تعريف المسند وهو لمجرد التاكيد ولا يبعد ان يكون قد جعل اللام
في المفلحون عهدية لا جنسية او ان مختاره خلاف المشهور او ان غرضه بيان
فوائد ضمير الفصل في الجملة وان لم يحصل باجمعها في الاية **قوله** او مبتدا
منه بل لقوله فصل اذ على تقدير كونه فصلا لا محل له وكانه لم يعتد بحمل بعضهم
ضمير الفصل مبتدا **قوله** نحو فلق اي شق وفلذ بالذال المعجمة اي قطع وفي قطع
اي فرق شعره لطلب القمل او من فلوه بالسيف اذا ضربه **قوله** والتعريف
المعلمين اه اي انه للعهد الخارجي او للجنس وعلى الثاني قد يراد حصر الجنس
في المسند اليه كما يقال زيد هو الشجاع اي لا يعتد بشجاعة غيره كانها ليست
بشجاعة وقد يراد ان المسند اليه عين جنس الخبر ومتحد به لا انه مفهوم مغاير للمبتدا
مقصور عليه وهذا مختار صاحب الكشاف **قوله** سل بالانباء على الظاهر
انه اراد به الفلاح الكامل في العقبى لا مع الهداية الكاملة في الدنيا اذ الكلام قد دل على
اولئك هم المفلحون على اختصاص المتقين بالفلاح كما يظهر من قوله وقد

براى بالاختصاص المذكور فتأمل ومن وجوه شتى متعلق بنه وقد يجعل متعلقا بالاختصاص
وانما كان بناء الكلام على اسم الاشارة منبها على الاختصاص لانه يفيد ترتب
الحكم على الوصف المفيد للعلية والمعلول معدوم عند عدم العلة ولاظهار قلة الهم
متعلق بنه فصل ومن وجوه التنبيه تكريره للتعظيم واضافة الى الرب
واضافة الرب اليهم والمبالغة في استقرارهم في الهدى وتمكنهم منه حتى
كانه مطيتهم قوله وقد سلكت به العطف نحو دالاختصاص المكتسبين سبل
بالايناء احد سواهم عن الفلاح في العقبى على ما عرفت والوعيد به متشبثوا
الوعيد لاصحاب الكبائر القائلون بخلودهم في النار ان ماتوا بغير توبة وهم اكثر
المعتزلة وكل الخوارج وحاصل جوابه ان المختص بالمتقين انما هو الفلاح الكامل
وهو لا ينافي حصوله في الجملة لغيرهم وقد يجاب ايضا بان المراد بالمتقين المحسنين
للشرك او يجعل المشار اليه بذلك الموصول الثاني وهما كما ترى قوله لتباينهما
في الغرض اه منشأها كمال الانقطاع لانتفاء الجامع وكون الاولى مسوقة
لما ذكره اذا جعلت الذين يؤمنون جاريا على المتقين ظاهر واذا كان منقطعا
عما قبله فلكونه جوابا عن السؤال كما عرفت فيكون مندرجا في حكم المتقين واما
عدم عطفها على جملة والذين يؤمنون بما انزل اليك على ان يكون الموصول فيها
مبتدا واولئك على هدى خبره فلم يوجد في هذا الوجه وقد ترى ان
الثانية ايضا مسوقة لما سيق له الاولى من شرح حال الكتاب فانها دل على
عدم كونه هدى للذين كفروا فلا عطفت عليها كما قال عز من قائل وننزل من
القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا او يرفع بان المقام

ان الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون

آب عن ذلك بان السورة من مفتتحها سيقت لوصف القرآن العزيز لعظم الشان
ورفعة المكان فالمناسب لذلك المساق وفي ذلك المقام هو بيان الاسماع
والاهتداء بانواره لا ذكر اضداد ذلك واما الآية المذكورة فمن فنا غير هذا
المساق ثم ههنا نمط آخر من الكلام في تقرير هذا الفصل هو انه لما وصف الكتاب
بوضوح الشان وسطوع البرهان فربما سبق الى بعض الخواطر انه كان
ينبغي ان لا يبقى احد من الناس غير مهتد فما بال هولاء الكفرة لم تشملهم هدايته
ولم تحطهم رعايته فاجيب عن هذا السؤال بان قبول المحل شرط في تأثير
المؤثر وهولاء المخذولون لما اعرضوا عن النظر الصحيح واغمضوا عن الحق
الصريح وتعاموا عن الآيات والنذر صار وجود ذلك وعدمه سواء لديهم
حتى كان قلوبهم واسماعهم مستوثق منها بالختم وكان ابصارهم غشاوة حائلة
بينها وبين الابصار فلو وقع هذه الجملة جوابا عن ذلك السؤال استوفيت
استينافا ولم يعطف على ما قبلها قوله وان من الحروف المشبهة بالفعل
الى قوله وتعريف الموصول ليت شعري ما الباعث للمؤلف على ايراد امثال
هذه المباحث المشروحة في اكثر كتب النحو والمعاني على الخوالي من علمه مسئل
هذا التفسير المراعى فيه طريق الايجاز والاختصار مع ان صاحب الكشاف
الذي دأبه في الاطناب والاطالة وديدنه اثارة شهاب الاسهاب في هذه
الابواب قد طوى عن ايرادها كشحا وضرب عن ذكرها صفحا ولعل المؤلف
اقتفى في ايرادها اثر الامام الرازي في التفسير الكبير فصار كحاطب ليل وجالب
رجل وخيل قوله اعملت عملا للنزع اذ الاصل في الفعل تقديم المرفوع على

المنصوب والعكس وفرع عليه مدر تيف الرشف رضي الله عنه هذا الوجه بانه يسرك
بينها وبينها ولا المشتبهين بلبس وفي الوجه ان يقال ان اقوى العمل للفعل نصب المفعول
المتقدم على الفاعل لانه عمل مع عدم الترتيب الذي يقتضيه الفعل والعمل على خلاف
المقتضى غاية في العمل فاعطي هذا العمل بهذه الحروف تنبيها على كمال مشابهتها
للفعل **قوله** كان مرفوعا بالجزء اي المقتضي لرفع الجزء كما سيصرح به لان العامل
في الجزء كما قد يظن اذ لم يقل به احد من النحاة والعنيزة هي يعود الى الجزء
وفي رفعه للاستعمال في الجملة مرفوع وفي عهد للجزء وفي زال للتجرد **قوله**
وبذكره في معرض الشك كانه من قبيل التعميم بعد التخصيص اذ الجواب مما يذكر
في معرض الشك فان السائل متشكك ويمكن ان يكون مراده الجواب الذي نطق
السائل خلافه كما قال الشيخ في دلائل الاعجاز ان من شرط الجواب المقصود بان
ان يكون للسائل ظن على خلاف ما يجيء وكان على المؤلف ان يردف الشك
بالانكار وتاكيد موسى على نبينا وعليه السلام يحتمل ان يكون بالعرض بل هو الظاهر واما
الاقتصار على التاكيد مع شدة الانكار فلعله لتنزيله دعوى منزلة الشاك
في رسالته او الظان عدمها تنبيها على ان انكاره مما لا ينبغي ان يصدر
عن عاقل او لتنزيل الانكار الشديد منزلة الضعيف لذلك اولما مع المنكر
من الامارات والشواهد التي لا تحوج المتكلم الى زيادة التاكيد هذا والعجب من
المؤلف الفاضل وصاحب الكشاف كيف سكتا عن التعرض لوجه تصدير الاية التي
نحن فيها بان ولعل وجهه ان النبي صلى الله عليه وآله لما كان يكبا على دعوتهم
وانذارهم مدة بالغة المقصد بعد ارشادهم وذلك يؤذن باعساده

تم

انهم سيقلعون عما هم عليه ويرجعون الى ما يدعوهم اليه وكان الحكم الملقى اليهم خلاف
ذلك خوطب عليه السلام خطاب المتكلم والظان خلافه ولك ان تحمل التاكيد
لكمال الرواج والقبول عنه المقتضي لطلب لا لرد انكار محقق او مقدر كما سلف نظره
وان جعلت الاية جوابا عن السوال عن وجه عدم شمول هداية الكتاب لهم
كما قررناه فتبيان هذا فوجه التاكيد كما ذكر على علم **قوله** وتعريف الموصول
اما للعهد فان تعريف الذي وتصاريفه ينقسم ايضا كتعريف ذي اللام الى العهد
والجنس وغيرهما والمراد ههنا العهد الخارجي وقرينته ان هؤلاء هم اعلام الكفرة
المشهورون به فهم كالحاضرين في الاذهان فينصرف اللفظ المطلق اليهم وانما
قدم هذا الوجه لان المروي عن ابن عباس والربيع بن انس ان الاية نزلت في
اناس باعيانهم اقول فلا مجال لما قيل من ان الاحسن ان يراد العهد النوعي اعني
نوع المصممين على الكفر لا جماعة باعيانهم لكونه اوفق بمقابلة المتقين اذ لم يرد
بالمتقين اعلام اهل الاسلام وقوله او للجنس يمكن ان يراد به الاستغراق
فان اداة الاستغراق جنسية لكن الجنس مرادا في ضمن جميع الافراد وان يراد
به الحقيقة والطبيعة وكيف كان فالتخصيص باسناد استواء الانذار وعدمه
الى الموصول حاصل كما ذكره **قوله** وفي الشرع اه هذا هو التعريف المشهور
للكفر وعرفه بعض المتاخرين بنفي ما علم ثبوته من الدين ضرورة او اثبات
ما علم نفيه كذلك كمن اثبت ركعة خامسة في الظهر مثلا وانت خبير بامكان
استفادة هذا من التعريف المشهور لان من اثبت الخامسة فقد انكر كونها
اربعا ولما ورد على عكسه الكفر بامور اخرى سوى الانكار المذكور كلبس الغيار

بكسر الغين المعجمة وبعدها ما يشد به لحمايته وهو شعار اهل الذمة ليمتازوا عن اهل الاسلام وشد الزنار وهو شعار النصارى وكذلك القاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالكعبة وامثال ذلك وان كان فاعلها مظهر التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله اجاب بان امثال هذه الامور ليست في انفسها كفرا بل هي دالة على عدم التصديق الذي هو الكفر لانا نعلم ان المصدق لا تجرى على امثالها هذا ولا يخفى اختلال عكسه بكفر الشاك وبكفر الخالي عن الاذعان والتردد معا فالصواب ان يقال هو عدم التصديق بما علم او عدم الايمان عمن هو من شانه **قوله** واحتج المعتزلة الخ قالوا لو كان كلامه تعالى قديما لزم الكذب في نحو انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون وامثال ذلك لعدم سبق وقوع النسبة ومحصل الجواب ان كلامه تعالى غير متصف في الازل بالمضي والاخبار لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات فغاية ما لزم حدوث التعلق لا المتعلق كما في علمه سبحانه والضمير في حدوثه للقرآن او للفظ المضي لان حدوث البعض يفضي الى القول بحدوث الكل اولا قائل بالفصل وضمير اسند عائد بالمضي والمراد بالمخبر عنه المحدث عنه وهو الكفار فيما نحن فيه والرسول وموسى وفرعون فيما مر ويمكن ان يراد بالنسبة الحكمية وضمير بانه للاستدعاء وحدوث التعلق هذا والمعتزلة قالوا انه دفع هذا الجواب انكم قد قررتم ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي ولا نعقل ان يكون مدلول الماضي الا ماضيا ومدلول المستقبل الا مستقبلا والا لجاز ان تكون عصى فرعون دالا على معنى سيقول السفهاء مثلا ومن الذي

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ

يقدم على اركانه **قوله** خبران اى مجموع هذا الكلام خبر ان في الحقيقة اذ الكلام لا يتم الا به لكنه لما لم يحصل علامة الاعراب اعطوه لجزئه الذي يحمله واليه الاشارة بقوله برفع بانه خبر ان حيث صرح بالرفع هنا لا هناك ومثل هذا في كلام النحاة تمييز عن هذا كما قالوا ان الحرف في زيد قائم هو الصفة مع الضمير لكن لما لم يقبل علامة الاعراب اعطوها للصفة ومن هذا القبيل قولهم في نحو جاء العالم ان اعراب الموصول ظهر في الصلة فما في كلام بعض المتاخرين من الاعتراض عليه بالشايع بين كلامه لا ينبغي ان يصغى اليه **قوله** نعت به اى اجرى على الموصوف به كما تجرى المصادر على الموصوف بها نحو زيد عدل وجاءني رجل عدل سواء كانت او صفا فانحو به كالاية التي مثل بها او لم يكن كالاية التي نحن فيها **قوله** والفعل انما يمتنع الاخبار عنه الخ جواب عما يرى من لزوم كون الفعل مسندا اليه فلعله اراد بالاخبار عنه الاسناد اليه اذ السؤال مبني على الوجهين لا على الاخير فقط كما هو الظاهر من كلامه وتسمية الفعل مع فاعله فعلا شايع في كلامهم والا فالمخبر عنه هنا هو الجملة لا مجرد الفعل كما قال السيد الشريف فانه محل نظر في مقابلة ارادة اللفظ بارادة تمام ما وضع له اشعار بان اللفظ لم يوضع لنفسه بل لغيره مجرد اللفظ ولعله على الاتساع متعلق بارادة مطلق الحدث ولعله اراد بالاطلاق عدم التقييد بالزمان لا عدم التقييد بالانتساب الى الفاعل لظهور ان المراد يوم ينفع الصادقين يوم نفع الصدق لا يوم مطلق النفع وتسمع بالمعيدي سماعك له لا مطلق السماع ولا يخفى ان هذا مبني على ان يقرأ تسمع بالرفع لا بالنصب بتقدير ان كما هو المشهور

اخرها وهو الاحسن نقل حركة الهمزة الى ما قبلها فيفتح تارة ويضم تارة ويكسر تارة نحو ومنهم اميون عليهم استغفرت ذلك اجرى بما في انا اما رحم مطلقا وان كانت الهمزة مفتوحة او مكسورة ايضا الثالث تسهيلها في الضم والكسر دون الفتح وان كانت الهمزة قبلها همزة وهما متفقان او مختلفان تسهيل الثانية في نحو اندرهم تسهيل الاولى وتسهيل الثانية انتهى كلامه **قوله** لا حمال امثلها فيما نحن فيه الكسوا اللام اما تعليل او حمل للتفسير وقصره بعضهم على الاول وفيه ما فيه وفيما متعلق باحتمال ولا يخفى ان هذا بالنظر الى نفس مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن كونه في مقام الاخبار عن الكفار اذ لو لوحظ ذلك لا يسع احتمال ملتبس للتفسير حال مؤكدة او حال مؤكدة ناظرا الى هذا او صاحب الحال ضمير عليهم او ما بعده وايما قوله او بدل عنه فناظرا الى الاول ان جعل بدل الاشتمال والى الثاني ان جعل بدل الكل **قوله** والجملة قبلها الخ لم يقل وما قبلها بل صرح بلفظ الجملة اشارة الى ان كون لا يؤمنون خبر ان على تقدير كون السابق جملة واما لو كان مفردا فهو متعين لكونه خبرا فيحتمل جعل لا يؤمنون خبرا ثانيا ووجه كونه اعتراضا ما هو على الحكم ظاهر فان حاصل الاخبار عنهم بان قساوة قلوبهم بلغت الى حد حالت بينهم وبين الانتفاع بالايات والنذر فهو علة لعدم ايمانهم وقد اعترض على هذا الاعتراض بان جملة السواء اظهر من لا يؤمنون في افادة ما يسبق له الكلام ولا يحسن جعل الاقوى مستغنى عنه والاضعف عمدة ولعل هذا هو الوجه في تاخير المؤلف هذا الوجه **قوله** والاية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق نسبه الامام في التفسير الكبير الى الاحتجاج باشال هذه الايات الى اهل السنة وهو

يدل

على انهم قائلون بوقوع التكليف بما لا يطاق بالفعل لا بمجرد الجواز عقلا فقط كما هو المشهور عنهم وكلامه في المحصول وغيره يدل على ذلك ايضا **قوله** فلو امنوا انقلب خبره كذبا قد نقرر مثل هذا العلم فيقال قد علم سبحانه انهم لا يؤمنون فلو امنوا لانقلب علمه جهلا وقد يقرر بوجه آخر هو ان علمه سبحانه بعدم ايمانهم مطابق للمعلوم البتة والمطابقة انما تحصل اذا كان الواقع عدم الايمان وايمانهم يقتضي وجوده فتكليفهم تكليف بالجمع بين وجوده وعدمه معا وقس عليه اخباره تعالى بعدم ايمانهم وهذه الدلائل وامثالها مما احتج به الجبرية على مذهبهم قالوا قد تعلق علمه تعالى بان زيدا يفعل كذا في وقت كذا او يترك كذا في وقت كذا لانقلب علمه تعالى جهلا والجواب عن الكل واحد على ما سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** وشمل عطف على انقلب وهذا الاستدلال بوجه آخر على وقوع التكليف بالمحال وتقريره ان هؤلاء مكلفون بالايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ومن جملة ما جاء به انهم لا يؤمنون بما جاء به فهم مكلفون بالجمع بين ان يصدقوا بما جاء به وان يصدقوا بانهم لا يصدقون بما جاء به وان جاز على الخ المخالف فيه المعتزلة لو لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا سواء كان امتناعه بالذات او بالغير للحكم بديهة العقل بقبحه فان من كلف عبده بالجمع بين الحركة والسكون في آن واحد او بالطيران في الهواء فلا ريب انه عند العقلاء من اسفه السفهاء حتى انه لا يرضى احد بنسبة ذلك الى بعض احاد قائد ومعارفه بل يستنكره ويستكره ويرى صدور منه ويمتلي غضبا على من نسبه اليه فكيف ينسب الى رب العالمين ما يستنكف صدوره عن بعض المخلوقين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا ريب ان القبح ههنا بمعنى كون الشيء صفة نقص وهو عقلي عند الفريقين **قوله** لا يستدعي غرضا المخالف في هذا المعتزلة فانهم محتجين

قوله وانما عدل بهنا آه ذكر المعدول فا يدتين معنويه ولفظيه فالمعنويه التجدد دوجه دخول الزمان الذى يحدد وشيا فشيا فى مفهوم الفعل وهو يوذن باعتبار التجدد فى الحدث واسم لفظ الايام لكون التجدد انما يستفاد من الفعل المستعمل فى معناه الحقيقى دون المستعمل فى المعنى المصدرى كما لا يخفى فيه ولا يخفى ان المستقبل ادل على التجدد من الماضى ولعلهم انما التزموا الماضى بعد همزة التسوية وام لانه ادخل فى تقرير الاستواء من الامرين كما انهما وقعا ومحقا وعلم استوائهما بالمشاهدة واما اللفظيه فحسن دخول الهمزة وام على الفعل لما ذكروا من انه احرى بهما والصق من الاسم وهما لفدان تقرير معنى الاستواء وتاكيده لتجردهما عن معنى الاستفهام الذى هو جزء معناهما اذ قام معنى همام الاستفهام والاستواء معا فصارا جرد الاستواء فقد تكرر الحكم بالاستواء بمعنى واحد كانه قيل سواء الانذار وعدمه سواء فتمسك بحبل الوصل ليهتدى سوا الطريق قوله اللهم اغفر لنا ابها الجماعة بكسر العين من العشرة الى الاربعين وظاهر ان القصد ليس لطلب احالهم بل مجرد تخصيص ضمير لنا للطلب الغفران قوله وانما اقتصر عليه دون البشارة اى لم يقتصر على البشارة او لم يذكرها مع الانذار وذكرها معه يكون على وجوه ثلثه ان يجعل عديلها نحو سواء عليهم انذرتهم ام بشرتهم وان يذكر معه ثم يذكر عديلاهما نحو سواء عليهم انذرتهم وبشرتهم ام لم تنذرهم ولم تبشرهم وان يذكر مع عديلها على حده نحو سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم وبشرتهم ام لم تبشرهم فالاحتمالات اربعة والوجه الذى ذكره منطبق على الاول والرابع دون الثانى والثالث اذ لا يلزم من عدم تاثير الانذار وحده

وهو الاقتصار على البشارة

او لو بعدم تاثير المجموع ولا يطلق جريان هذه العلة فى الرابع ايضا لان فيه تسويتين كل منهما بين امرين واذا استوى وجود الاقوى وعدمه فى عدم التاثير فالاضعف كذلك بطريق اولى فاياك وقلة التامل قوله وقرئ آه هذه سبع قراءات الاخريات منها ليست والبواقى منها والثالثة لما كانت من قبيل الاداء لم يكن الطعن فيها طعنا فيما هو من السبع المتواترة على انه قد اعتذر عن الاول بان فك الحركة بالحاء واقع فى شعر حسان والفرزدق بل منقول عن القراء فى منسار وعن الثانى بان من قبلها الالف تشبيع الالف اشباعا ازال اليوم مقام الحركة كما فى محياى باسكان اليا وصلا قوله وبحذف الاستفهامية والقاء حركتها على الساكن قبلها على السكون ولحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها عبارة الكشاف هكذا او بحذف حرف الاستفهام وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها كما قرئ قد افلح وفى شرح الظاهر ان ضمير حركتها لحرف الاستفهام حتى يكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم واسقاط همزة لكن لما لم يوجد هذه القراءة وخالف العامة واوجبت النقل ولم يكن شيء قد افلح بفتح الدال وسكون الفاء ذهب الجمهور الى ان ضمير حركتها للحرف الاخير اعنى الهمزة الثانية ليكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وسكون النون من غير همزة اصلا لكن هذه القراءة ايضا لا توجد ولا العبارة تدل عليها انتهى ولا يخفى ان كلام المولف صريح فى الاول فالاشكال عليه اقوى وقد يذب عنه بان شراح الكشاف لم يقفوا على ما اورده الامام ابو شامة فى شرح الشاطبية نقلا عن ابن مهران ان فى الهمزة بعد ميم الجمع لحمزة مذاهب

الحكم والمصالح علا غاية فلا نفى من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك اقول من المعلوم ان اول شقى الترديد هو مراد المحقق التفتازانى وغرضه ازالة الارتياب ذو مسك ان ايجاب الشارع حد الزنا والسرقة مثلا لغرض الزجر عن ارتكابهما وايجاب الكفارة لغرض المنع من الاقدام على الافطار فى شهر رمضان وتحريم المسكرات لغرض حفظ العقل وامثال ذلك وحاصله ان العقل السليم يحكم بكون بعض الامور علا غاية للاحكام الشرعيه ومقصوده منها لا انها مترتبة عليها من غير ان تكون ملحوظة بها اصلا ولا مقصودة منها راسا وهو كلام متين لا تخدشه هذا الترديد الخالى عن التسديد فتبصر قوله والاخبار بوقوع الشى الخ جواب عن دليل وجهى الاحتجاج توجه فيه نوع ايماء الى الجواب الثانى ايضا وتوضيحه انه اذا حصل لنا علم قطعى بخبر صادق ان زيدا لا يختار الفعل الفلانى مثلا بل يفعل خلافه باختياره فان هذا لا يوجب عدم قدرته على فعله كما اذا كان له طريقان عال وسافل وله قدرة على قطع كل منهما وقد علم هو علما قطعيا انه يختار سلوك الطريق السافل بارادته ويترك سلوك الطريق العالى باختياره فلا ريب ان هذا لا يقتضى عدم قدرته على سلوك الطريق العالى بل لابد من تعينه فى تلك الحال انه قادر على سلوكه بغير مرية ولما كان حال هولاء فى الاستقبال البقاء على الكفر مع تمكنهم من تركه والاصرار على عدم الايمان مع قدرتهم على الايمان بعلم الله سبحانه منهم ذلك واخبر الرسول صلى الله عليه وآله على ما هو عليه فى الواقع واخباره سبحانه للرسول صلى الله عليه وآله بذلك كما لا يستلزم عدم قدرتهم على الايمان

بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز عليه سبحانه واعترض الاشاعرة بان العبث هو الخالى عن الفائدة والمصلحة لا الخالى عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى وقال المعتزلة ان العبث هو ما لا يكون فاعله قاصدا به غاية وفائدة وان ترتب عليه بحسب الاتفاق فائدة كمن يتردد فى طرق البلد من الصباح الى المساء من غير مقصد وغاية ولا ملاحظة ثمرة وفائدة فانه يعد عابثا وان ترتب على ذلك بعض المصالح كهضم الطعام ورياضة البدن ورؤية الاصدقاء وغير ذلك من الفوائد وترتب الفوائد على الفعل من غير ان تكون مقصودة به وملحوظة للفاعل عند صدوره عنه لا تخرجه عن العبثية وقالوا ايضا ان القول بان خلق السموات والارض والمساحة فيهما مثلا ليس لاجل ادراك المبصرات والمسموعات وخلق الرجلين ليس لغاية الرجلين المشى وارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزات على يد الانبياء عليهم السلام ليس لغرض هداية العباد ونقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان وان الاوامر والنواهى الشرعيه كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله ليس الغرض من شىء منها اتيان المكلفين بشىء من المامورات ولا اجتنابهم عن شىء من المنهيات بل انما ترتب تلك الامور على تلك الافعال من غير ان تكون مقصودة منها كما ترتب الاستظلال بالشجرة على غرس صاحبها انه لم يكن مقصود الغارس بالغرس وانما مقصوده الثمرة كلام لا يقبله العقل السليم ولا يرتضيه الراى المستقيم فتامل ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل وفى شرح المقاصد الحق ان بعض الافعال سيما الاحكام الشرعيه معلل بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واعترض عليه بعض الاعلام بان كلام غير معقول عليه لانه ان اراد بالتعليل جعل تلك

ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة

العاشر [illegible]

لا يستلزم تكليفهم بالايمان بانهم لا يومنون لجواز عدم اطلاعهم على ذلك على انه
انما يلزم ذلك لو كان المراد بالاية الاياس باعيانهم اما لو اريد ببعض غير معين
فلا ويكفي في عدم لزوم ذلك كون الاية محتملة للامرين فتدبر ق س و فايدة
الانذار الخ مبني على ان المراد بالموصول اشخاص باعيانهم وانه قد وقع انذارهم بعد
ذلك ايضا ولا ينجع بالنون والجيم اي لا ينفع قيل ومن جملة الفوايد اجارة الموحش
مزيد فضل الانفاق ولان الانبيا وقع عصيان كبشر نا ذخل في الاخلاص ومخالم
النفس وظهور كمال حلمه تعالى في امهالهم وظهور كرمه في رزقهم واقول الليس الكلام
في فوايد الاخبار بعدم ايمانهم لتنصاف هذه الفوايد الى كلام المولف بل في فوايد
انذارهم مع العلم بعدم ايمانهم ما نظر ما دا يقول ق س ولذلك قال سوا عليهم
فيه انه ان اريد الاستواء عليهم في جميع الامور فليس كذلك لان عدم الانذار
انفع لهم وان اريد الاستواء في عدم ايمانهم فلا يصح انه يستوي على الرسول
انذارهم وعدمه في عدم ايمانهم ولا معنى له حتى يكون احسارا عليهم على عليه لما ذكره
ق س فهي من المعجزات اي على تقدير ثبوت ان المراد اشخاص باعيانهم فلا يرد
اعتراض بعض المحشي بان المحتمل لا يكون معجزا ق س تعليل للحكم السابق وهو
الحكم بعدم ايمانهم والتسوية بين الانذار وعدمه وبيان لما يقتضيه الحكم المذكور
فانه يقتضي ان يكونوا محتوما على قلوبهم وسمعهم وكيف انجعل العطف مغيرا ما
وكيف كان فعرض توجيه فصل هذه الاية عما قبلها بكونها متانفا استينافا
بيانيا ق س الختم الكتم الخ ظاهره انهما مترادفان وكلام الكشاف ناظرا الى
انهما متقاربان في المعنى كانهما متشاركان في العين واللام والكشاف

الشي بضرب الخاتم عليه اما تحرزا من دخول الشي فيه او تحوطا من خروجه عنه كما
في البيت الفارغ والكيس المملو والاول هو المراد هنا واما الحمل على الثاني
نظرا الى ان قلوبهم مملوة من الكفر والعناد واسماعهم مشحونة بما يتذاكرونه فيما
بينهم من بواعث الصدود والعناد فتحمل متعسف لا يليق الا صغا اليه والبلوغ
اخره اما مرفوع بالعطف على الكشاف وضمير اخره يعود اليه لا الى الشي
لا حتاجه الى تكلف واما مجرور بالعطف على الضرب والختم بمعنى بلوغ
الاخر مشهور كما قال ختمت القران ومنه سمي نبينا صلى الله عليه وآله
خاتم النبيين ولا يخفى ان كلامه لا يلائم الترادف ق س ولا ختم ولا تغشية
على الحقيقة في شرح الكشاف ان الغرض منه الرد على من زعم انه حقيقة
ونظيره انه لا رد فيه على احد وانما هو بيان الواقع ق س واما المراد ان
تحدث الاولى اداء المضارع بالملفى فيه ذي الجبل ويسير وحماء ثم صنعه
بنفسه والتمرن الاعتياد والرسوخ واعاده ضمير كانها الى القلوب والاسماع
مبني على ما هو المحار من دخول الاسماع في الختم لا التغشية كما سيجي انشاء
الله ق س وسماه اي سمي احداث تلك الهيئة وفي بعض النسخ سماها اي
تلك الهيئة وحاصل الاستعارة في ختم القلوب انه شبه جعل قلوبهم بحيث لا ينفذ
فيها الحق بضرب الخاتم على ابواب المنازل الخالية المعدة للسكنى تشبيه معقول
بمحسوس بجامع عقلي هو منع القابل عما من شانه ان يقبله فاستعار له
الختم ونحن عليها الباقية وقد تبع المص صاحب الكشاف والشيخ عبد القاهر
في ان ما علاقة المشابهة ان لم يكن وجهه منتزعا من متعدد فاستعارة والا فتمثيل

ختام الجبل

فلذلك جعل التمثيل في مقابل الاستعارة واما السكاكي فالتمثيل عنده قسم منها وقد
يفهم من سوق كلام المؤلف ان الاستعارة في الغشاوة ايضاً تبعية بناء على ان
يكون معنى وعلى ابصارهم غشاوة غشي ابصارهم وكذا من كلام صاحب الكشاف
والحق ان التبعية في ختم وحده ولا حجر بما يفهم من ظاهر كلاميهما **قوله** او مثل عطف
على قوله المراد بهما ويمكن عطفه على قوله سماه ختماً وتغشية منصوبان على التمييز من نسبه
التقرب الى الحجاب وحاصل التمثيل انه شبه حال القلوب والاسماع والابصار في الهيئة
المنتزعة منها حال احداث الحائل المانع من وصول الامور النافعة الدينية اليها والحيلولة
بينها بهيئة منتزعة من حال مجال آنية معدة لحلول اشياء نافعة فيها وقد منعت بختم والحجر
المعطوفة عليها وحيل بينها وبين ما اعدت له ثم استعمل في المشبه اللفظ الدال على المشبه به
والجامع عدم الانتفاع بما اعد للانتفاع به لحصول مانع وطرد عارض يلزم ولاحظة
فكل من طرفي التشبيه مركب من امور متعددة لكنها اعتبر في جانب المشبه به على ماهو المتداول
في تصوير تلك الهيئة مع الختم والغشاوة منوي مقصود بالفاظ ... بها بمعنى المركب
ليس في شيء منها بانفراده تجوز باعتبار هذا التشبيه بل هي باقية على ما كانت عليه
قوله وهي اي الامور المذكورة من الطبع والاغفال والاقساء مبتدأ خبره اسندت
والاقتران الاكتساب وقوله وردت خبر وفيه اشكال من جهة عدم وجود الرابط
الا ان يقال ان قوله علهم سماء صفيهم من قبيل ذكرما يشمل المبتدأ نحو زيد نعم الرجل او
لان الواو في قوله من حيث داخلة في الجملة على وردت وهو مع ما بعده من قوله
من حيث انها مسببة الخ معطوف على مجموع وهي منه حيث ان الممكنات فكأنه قيل وهي
اسندت اليه تعالى من حيث ان تلك الامور مسببة عما اقترفوه وناعى اي منادٍ ومظهره

وتشنيعه العقل من قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وفي خاتمة العاقبة يعني رد اما من
قوله تعالى ولهم عذاب عظيم **قوله** واضطرب المعتزلة فيه اي في اسناد تلك
الامور اليه تعالى مع قبحها وتنزيهه سبحانه عن فعل القبائح ولفظ اضطرب يمكن
قراءته بالباء الموحدة والباء المثناة من الاضطراب والاضطرار وتؤيد
الاول انه في بعض النسخ واضطربت وحاصل الوجه الاول ان الاية من قبيل
مجاز الكناية فاسناد الختم اليه سبحانه كناية عن نشره تمكن تلك الصفة المعبر عنها
به على الاعراض عن الحق وفرط رسوخه في قلوبهم واسماعهم فان كونها بشدة
التمكن منزلة الرسوخ يستلزم كونها كسائر الخلقيات الجبلية الصادرة عنه
جل وعلا فذكر اللازم لينتقل منه الى الملزوم الذي هو المقصود كما يقال فلان
مجبول على الشر ولا يريد به دون تحقق خلقه عليه بل مبالغة تمكنه فيه ثم لما لم يكن
ارادة الحقيقة في اسناد الختم اليه سبحانه على مذهبهم وجب ان يكون مجازاً
متفرعاً عن الكناية وحاصل الوجه الثاني ان الجملة تماماً وعلى حالها استعارة
تمثيلية شبه حال قلوبهم في النبوة عن الحق وعدم قبولها بحال قلوب ختم الختم
عليها منه تعالى كقلوب البهائم او بحال قلوب مقدر ختمه عليها ثم استعير
الجملة التي هي ختم الله على القلوب بتمامها معناه على حالها فيكون المسند الى الله
سبحانه اسناداً حقيقياً هو ختم تلك القلوب المحققة او المقدرة ولا قبح فيه
اصلاً لان الاسناد اليه تعالى داخل في المشبه به فلا مدخل له في تجوزهم قلوبهم عن
الحق وهذا كما يقول لمن يتردد في امر اراك تقدم رجلاً وتؤخر اخرى مع انه لا مدخل
له في تقدم الرجل ولا تأخرها وكما قال سال به الوادي وطارت به العنقاء ليس

للوادي ولا للعنقاء دخل في هلاكه والعنقاء طائر معروف الاسم مجهول الجسم ونقل
عن ابن الكلبي انها طائر عظيم الجثة طويل العنق ملون الريش انقضت يوماً على
صبي وطارت به الى جانب المغرب ومن عادتها المغرب بكلها بحطمه منسمت عنقاء
مغرب بضم الميم وحاصل الوجه الثالث حمل الختم على الاستعارة او التمثيل السابق
وجعل اسناده اليه تعالى من باب الاسناد الى السبب كقولهم بنى الامير المدينة وحاصل
الرابع ان الختم ليس مجازاً عن المنع من قبول الحق ليمتنع اسناده اليه تعالى عن ترك
القسر والالجاء الى الايمان وح يصح اسناده اليه سبحانه حقيقة ولم يتعرض قوله
الحقيقي بل هو كناية عن تماديهم في الكفر والضلال وحاصل الخامس ان الاسناد
اليه تعالى حقيقة وهذا الكلام الكفرة بالمعنى وهم لا يأبون اسناد القبائح اليه
تعالى والغرض التهكم والاستهزاء بهم وحكاية عنهم وهذا كما يحكم بهم في قوله جل وعلا
لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة
فانها اي الى ما كانوا يقولون به قبل البعثة من انا لا ننفك عن ديننا ولا نتركه
حتى يبعث النبي الموعود في التورية والانجيل اعني نبينا صلى الله عليه وآله وحاصل
الوجهين الاخيرين ان اسناد الختم اليه سبحانه حقيقة لكن ليس ذلك واقعاً في
الدنيا هي دار التكليف لكونه قبيحاً بل في الآخرة ويجوز هناك سد باب المعرفة
عليهم ولو حملوا على الوجهين اتصل قوله تعالى ولهم عذاب عظيم لحمل الختم اذ
لا ريب ان ذلك في الآخرة هذا وقد زعم بعضهم ان ترتيب هذه الوجوه ليس
في الحسن ولاحظ التكليف على طبق ترتيبها الذكري وكظني انه ليس كذلك وان الوجه
الخامس احسن من الرابع واوفق لكلامه وآثار رشيق المحقق التفتازاني والسيد السند له

بانه مما يأباه سوق الكلام لان المقصد من الآية تقرير ما تقدم من حال الكفار وتأكيد
رسوخهم في الكفر والضلال فرد وذبان قولهم هذا يدل على كمال اصرارهم على
الكفر وشدة رسوخ اعراقهم فيه فهو مؤكد لعدم ايمانهم وعدم انتفاعهم بالانذار
فسياق الكلام باق على حسن النظام **قوله** معطوف على قلوبهم اي ليس خبر
غشاوة ولا عاملاً فيها على سبيل التنازع مع قوله على ابصارهم بل هو معمول
للختم غير داخل لحكم التغشية واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول الآية المذكورة
اذ القرآن يفسر بعضه بعضاً ولا يخفى ان الختم على السمع مقدم لمنع القلب
عن الفهم كما ان الختم على القلب هو المقصود الاصلي الذي يهم بشأنه فيصح نظراً
الى كل منه النكتين تقدم كل منهما على الآخر لكن تقديم ختم القلب على ختم السمع
بهذه الآية التي نحن فيها وتأخيره في تلك هو الذي تقتضيه البلاغة القرآنية لان
الكلام هنا في بيان اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم الايمان وهو مما يتعلق
بالقلب وهناك في بيان عدم قبولهم النصح وعدم مبالاتهم بالمواعظ وهو
مما يتعلق بالسمع لا جرم قدم سبحانه في كل من المقامين ما هو مقتضاه
الوجه الثاني اتفاق القراء على الوقف على سمعهم لا على قلوبهم وهو يعطي القطاع
حكاية العطف عن السمع واستصحابها للابصار الوجه الثالث حكاية
مناسبة الختم المانع من كل الجهات للقلب والسمع المذكورين من كل
الجهات والغشاوة المانعة من جهة واحدة للبصر المدرك من جهة واحدة
واعترض عليه بان الغشاوة لا تختص بالمنع من جهة واحدة بل هي تمنع
المغشي فان كان ادراك المغشي من جهة واحدة منعته من جهة واحدة وان كان

من جميع الجهات منشأة من الجميع احسب بان الغشاوة هي الستارة والمتعارف
اختصاص منها بجهة واحدة لا بغير فتدبر **قوله** وكرر الجار ليكون ادل
مستفاد من كلامه لتكرر الجار وجهان تقرير الاول ان ختم يستعمل تارة متعديا
بنفسه واخرى متعديا بالعلى ويراد به صريح الدلالة على شدة الختم لان زيادة اللفظ
لزيادة المعنى ولا معنى يناسب هذا سوى الشدة وتقرير الثاني انه مع اعادة
الجار لا يكون ما ينضم بالفعل الى السمع هو ما ينضم به الى ما قبله فكان الربط
الثاني غير تابع للربط الاول بل كل منهما مستقل بالحكم وانما قال ادل لان الدلالة
على شدة الختم حاصلة بتعدية الفعل بالحرف وعدم تعديته بنفسه سواء تكرر
الجار او اكتفى بالاول فقط وكذا الدلالة على الاستقلال بالحكم حاصلة في الجملة
لان العطف في حكم تكرر العامل ولك ان تعطف قوله والاستقلال على قوله
تكون فلا تحتاج الى توجيه الادلية على الثاني بهذا حسن الكلام **قوله**
ووحد السمع للامن عن اللبس لانه معلوم ان لكل واحد منهما سمعا اذا لم يوجد
اللبس يحو نوبهم وعبدهم بارادة الثياب والعبيد فلا يجوز الافراد لامكان
اشتراكهم في ثوب واحد وعبد واحد فيحصل اللبس على المخاطب وهذه الوجوه
الثلثة انما تصحح افراد السمع ولا تصلح نكتة منها لان يكون النكتة في ايثار افراده
من بين اخويه على جمعه وذكر بعض المفسرين ان النكتة في ذلك الاشارة الى ان
مدركاته نوع واحد هو الصوت ومدركاتها انواع كثيرة وفاسد من ان دلالة
وحدة اللفظ على وحدة نوع مدركات مدلوله لا يدرى من اى الدلالات
هي مع ان فرع بانها دلالة التزامية تشاء اللزوم فيها من اعتبار البلغاء او باعتبارهم

ودلالة رابعة كما ان العادة طبيعة خامسة بذا دانت خبر بانه لو جعلت النكتة
مجرد مناسبة الافراد لوحدة المدرك والجمع للكثرة لسلمت عن الخدش
راسا **قوله** كما قال تعالى الى يبته اخر مخالف لمختاره في تفسير هذه الآية حيث
قال اى قلب واع شكره حتايم **قوله** وانما جاز الخ يريد ان الصاد لما كان
من حروف الاستعلاء كان ينبغي ان يمنع من الامالة لكن غلبتها الراء المكسورة
لما فيها من التكرير المستلزم لتكرير الكسرة الطالبة للامالة فنعا عنها الطالب
وضعيفان تغلبان قويا وقد اختصر المؤلف هنا كلام الكشاف اختصار الاخ
من اخلال **قوله** ويؤيده اى يؤيد كلام الاخفش من تعليله لحمل العطف على
ختمها وكذا يؤيده قراءة غشاوة بالنصب واما كلام سيبويه فيحمل كلامي الاسمية
والفعلية على اختلاف التقدير **قوله** او على حذف الجار الخ بهذه القراءة على
هذا الوجه توجب دخول الابصار تحت المختوم فيعود معها نكتة تخصيص الختم
بما عدا الابصار بهذا والظاهر ان الوجه في هذه القراءة هو الاول لا غير لان الوجه
الثاني لا يلائم وقف القارى على سمعهم وقد عرفت الوفاق على الوقف
عليه واما التزام خروجه عن الوفاق وعدم الاعتداد بمخالفته فتعسف منه وجه
قوله وبالضم والرفع اى ضم اوله ورفع اخره وقس عليه الباقي **قوله** وعشاوة
بالعين الغير المعجمة مع فتح اوله ورفع اخره والعشا بالفتح والقصر سوء البصر
بالليل ومنه الاعشى ولعل المعنى ح انهم يبصرون الاشياء ابصار غيرهم لا ابصار
بصيرة او انهم لا يرون الآيات البينة في ظلمات كفرهم لما في اعينهم من الغشاوة
ولولاها لابصروها لانها لظهورها لا يمنع الظلمة من رؤيتها الامن هو اعشى

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

قوله وعيد وبيان لما يستحقونه وفي ذكر اللام المستعمل في النفع تهكم بهم من قبيل
فبشرهم بعذاب **قوله** ولذلك اى لانه يمنع العطش سمي الماء العذب نقاخا
بالنون المضمومة والقاف والخاء المعجمة وقد اما لانه ينقع العطش ويرفعه اي يكسره
وكان القياس رفات فجعلوا العين موضع القاف والقاف موضع العين فوزنه فعال
عال وثم اتسع عطف على قوله والعذاب النكال اى ثم اتسع في العذاب بتعميم
معناه فاطلق على كل الم فادح بالفاء والحاء المهملة اى ثقيل **قوله** فهو اعم منهما اى
ان العذاب اعم من النكال والعقاب لانه يعتبر فيهما الردع عن العود الى الجناية وبلايطلقان
على الم لا يعتبر فيه ذلك بخلاف العذاب بعد الاتساع فانه يطلق على كل الم سواء كان بعد
جناية للردع عنها اولا وبعضهم جعل ضمير فهو اعم عائدا الى الالم وفسره بان المعنى
انه اذا كان الالم اعم من العذاب الاعم من النكال كان الالم اعم من العذاب و
النكال بالضرورة ثم قال ومن ارجع الضمير الى العذاب فقد زاغ عن سنن الصواب
لعدم استقامة التفريع ح بهذا الكلام ولا يخفى عليك حاله **قوله** وقيل اشتقاقه
من التعذيب قد جرت عادتهم بان المزيد فيه اذا كان اظهر واشهر يقال ان الثلاثي
مشتق منه كما قالوا الوجه مشتق من المواجهة والتعذية بالقاف والدال المعجمة
ازالة القذى وهو ما يسقط في العين والشراب واصل التمريض حسن القيام بما
يحتاج اليه المريض فجعل ذلك ازالة للمرض لان له مدخلا تاما في زواله **قوله** العظيم
نقيض الحقير الخ كل من هذه الاربعة يستعمل في الجثة والحدث وقد ساوى بعض اللغويين
كصاحب القاموس وغيره بين الحقير والصغير وكذا بين الكبير والعظيم بهذا وفي
حواشي السيد على الكشاف ان المراد بالنقيض هنا ما يدفع به الشيء في عرف اذا

مثل هذا اكبر وعظيم دفع الاول بانه صغير والثاني بانه حقير ولما كان الحقير دون
الصغير كان العظيم فوق الكبير الا ترى جريان العادة بان الاخس يقابل
بالاشرف والخسيس بالشريف فما يتوهم من ان نقيض الاخص اعم مما لا يلتفت
اليه في امثال هذه المباحث بهذا الكلام **قوله** اذا قويس بما يجانسه اى
من عذاب الدنيا او عذاب الدارين والظاهر انه اراد بسايرِ معنى الجميع وقد صرح
بعض اكابر اللغويين بان سايرا لم يرد بمعنى الجميع وانما جاء بمعنى البقية ومنه
الشور وفي الحديث امسك اربعا وفارق سايرهن ولو جعلت اضافته سائر
الى الموصول اضافته بيانيه جاز كونه بمعنى البقية بهذا ويمكن ان يكون ذكر معنى
التوصيف بالعظيم لئلا يتوهم ان عظمه بالقياس الى قدرة او طاقة المعذب
او قدر الذنب فان عظم العذاب قد يكون بالقياس الى هذه الاشياء **قوله**
ومعنى التنكير في الآية يريد ان النكرة في غشاوة وعذاب للنوعية وربما جعل
للتعظيم وقد رجح الاول بان الحمل على النوعية اظهر لاستفادة التعظيم من صريح
وصف العذاب الدال عليه بجوهره وصيغته ويحمل في غشاوة كذلك
ليكون التنوين في المتجاورين من نوع واحد **قوله** الذين محضوا الخ
هذا اذا اريد بالذين كفروا ناسا باعيانهم كابي لهب واضرابه او من عدا
اهل النفاق على ان يكون اللام في الناس للجنس لا للعهد **قوله** تكميلا للتقسيم
قد يقال هنا قسم رابع وهم الماحضون الغير المصممين وليسوا داخلين في
القسم الثاني لتخصيصه بالمصممين على الكفر بل خامس وهم المظهرون الكفر
لغرض والمبطنون للاسلام كما وقع لبعض الصحابة وهو حال ابي طالب

قبس ر

المعذب

صح ر

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ

رضوا عند الشيعة والجواب ان عدم التعرض للرابع اصلا على الاتم الشائع وانا
الخامس مداخل في الاول **قوله** لطول في بيان خبثهم فوصفنا الكفار المصممين في آيتين
وهو لانه ثلث عشر آية **قوله** وحيلهم واستهزائهم كذلك جعلهما فعلين احسن
على النسق لطول وتهكم ومصدرين مجرورين بالعطف على خبثهم ويمكن جعل
الاول مصدرا والثاني فعلا **قوله** وقصصهم ردا ان هذا ليس من عطف
جملة على اخرى ليطلب بينهما الجوامع المرجحة للعطف المفصلة في مباحث الفصل
والوصل بل هو من عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل
اخرى مسوقة لغرض آخر ولا يشترط فيه سوى التناسب بين الغرضين **قوله**
لقولهم الا هو دليل اصالة الهمزة وهو ثبوتها في التصاريف وانسان يطلق
على الرجل والمرأة ولا يقال انسانة وقول الشاعر انسانة فتانة بدر الدجى منها
خجلا اذا زانت عينيه بها فيا لدموع تنسل قال صاحب القاموس كانه مولد
واناسي جمع انسي ولوقة اصلها الوقة بفتح الهمزة وضم اللام وهي الاسم بالرطب
وصل الرد وحده والمنايا جمع منية وهي الموت والمراد انها مشرفة على
الناس وهم غافلون عنها آمنون من نزولها بهم ورخال بالخاء المعجمة جمع رخل بالراء
وكسر الخاء الانثى من ولد الضأن والانس بمعنى البصر ومنه قوله تعالى اني آنست
نارا والبشر والبشرة ظاهر الجلد وقد قال سموا بشرا لظهور بشرتهم وعدم
استتارها بالشعر والريش كسائر الحيوانات والاجتنان الاستتار والاختفاء
قوله من الناس وفائدة الاخبار التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي
الانسانية فينبغي ان يجعل كون المتصف بها من الناس ويتعجب منه والاولى

تنسل

بجعل

جعل مضمون من الناس مبتدأ والمعنى بعض الناس حالهم كذا وكذا وفي التعبير
عنهم ببعض الناس تحقير لهم **قوله** واللام فيه للجنس قدمه على العهد لمواقعه
ما هو الظاهر من تثليث القسمة ولان الفاء وقع في قوله سبحانه وما هم بمؤمنين
اكثر فيه **قوله** ومن موصوفة جعلها موصوفة مع الجنس وموصولة مع
العهد لمناسبة التنكير الجنس المبهم والتعريف العهد المعين **قوله** فعلى هذا الى
فيه رد لما ظهر من الكشاف من ان العهد لا ينافي تثليث القسمة وقد اضطرب
شراحه في هذا المقام اضطرابا شديدا وقد يجعل قوله ويجوز ان يكون للعهد
العهد بعد تثليث القسمة للاول ولام التعريف فيه للجنس ولا يخفى بعده
قوله واختصاص الايمان دفع لما يترآى هنا وتقريره من وجهين الاول ان
المنافقين كانهم لم يكونوا مؤمنين بالله ولا باليوم الآخر كما هو حقه كذلك
كانوا لا يؤمنون بنبوة النبي صلى الله عليه وآله ولا بشيء مما جاء به فلم خصوا
النفاق مع المسلمين بدعوى الايمان بذينك الامرين فقط الثاني ان المنافقين
كانوا يظهرون الايمان بالمبدأ والمعاد وبنبوة النبي صلى الله عليه وآله وجميع
ما جاء به ويوافقون المسلمين في اظهار الايمان بكل واحد من تلك الامور فكيف
اقتصر سبحانه في حكاية نفاقهم وخداعهم على اظهارهم الايمان بالمبدأ والمعاد
فقط وذكر وجوها اربعة الاول ان سطرا ان اسا التقرير معا والايجاز
الى الثاني واحتازوا بالحاء المهملة من الحيازة اي جمعوا وحازوا الايمان
المبدأ والمعاد ويظنون مبني للمفعول اي ما ظنهم المسلمون مخلصين فيه
نظرا الى انهم اهل كتاب وقد يجعل مبنيا للفاعل اي فيما يظنون انهم مخلصين

في اظهارهم

فيه وفيه نظر فانهم ان عرفوا مخالفة عقيدة المسلمين في ذلك فلا يظنون اخلاصهم فيه
والا فلا نفاق في قولهم هذا وقد ذكر هنا وجه خامس وهو انه لما كان غرضهم المبالغة
في خلوص اسلامهم بانهم تركوا عقائدهم التي كانوا عليها في المبدأ والمعاد وعرفوا
انهم كانوا هم وآباؤهم معتقدين للباطل مذعنين بالضلال خصوا ايمانهم بذلك
لانهم كانوا واما ما في بعض الحواشي من حمل قوله بالله واليوم الآخر على التشنيع
منهم على الايمان فمحمل صحيح واصح منه جعله قسما من الله سبحانه على عدم ايمانهم
لحمل قوله وما هم بمؤمنين عطفا على محذوف اي ما آمنوا وما هم بمؤمنين
والحق ان امثال هذه المحامل مما يجب تنزيه تفسير كلام الله سبحانه عنها والله
~~العصمة والتوفيق لسائر الاصول واما نبوة نبينا صلى الله عليه وآله فلعلهم~~
~~اظهار الايمان بها اعراف بذلك فليفهم~~ **قوله** بالتقييد اي فايدة ما وان كان مفردا
وهو في هذا المعنى المصدري حقيقة وقوله الا الى الآخر مجاز من اطلاق المصدر
على المفعول والدال على المدلول **قوله** لانه آخر الاوقات المحدودة توجيه للوصف
بالآخر على الوجهين فالمحدود اعم من المحدد بالمبدأ والمنتهى معا او المبدأ فقط والاظهر
كونه تعليلا للثاني فقط او الوصف بالآخر يخصه لان بعده غير متناهية
بخلاف الاول **قوله** ما انتحلوه الانتحال ادعاء الشخص لغيره لنفسه وكان
اصله اي كان مقتضى الظاهر ذكره في التصريح مسلك مطابقة لقولهم بالتصريح
والعموم ان قولهم آمنا بعد مزيد الاهتمام بشأن النقل والكشف عنه ولكن
الالتفات الى الحمل على الاجمال وقوله سبحانه وما هم بمؤمنين تعكيس ذلك تحصيلا
لمبالغة بسلوك طريق الكناية لان اخراج ذاتهم في سلك المؤمنين من لوازم نبوت الايمان

في تسلك

فايلهم لسائر الاصول واما نبوة نبينا صلى الله عليه وآله فلعلهم لان الايمان اعتراف بذلك فافهم

حاشية مولانا الدار

لهم مع اللازم لسعيهم المنزوم **قوله** ولذلك اي ولان القصد الى المبالغة في نفي الايمان
اكد النفي بالباء واطلاق الايمان مع انهم قيدوه فانه نفي المطلق يستلزم نفي
المقيد وربما جعل قوله واطلق الايمان استينافا مسوقا عما قبله وهو بعيد **قوله** ويحتمل
ان يقيد فيكون المنفي ايمانهم بالله واليوم الآخر لا مطلق الايمان وهذا انسب بالوجه
الثالث من الوجوه الاربعة السابقة **قوله** لا ان مجمل تفوهه عرضه بهذا الكلام الرد
على الامام وتفوه اي تكلم وفارغ القلب منصوب بالحالية من فاعله والكرامية
بكسر الكاف وتخفيف الراء طايفة منسوبون الى محمد بن كرام بالتخفيف وقد يقال
كرامية بفتح الكاف وتشديد الراء والاول اصح وهم يوافقون المعتزلة في اكثر
اصولهم ويخالفونهم في ان الايمان هو مجرد التلفظ بالشهادتين وان خلا عن
التصديق القلبي **قوله** لتنزله اي تمنعه والحارش صائد الضب خاصة والمخدع
بضم الميم وقد يكسر **قوله** وخداعهم الله لم يعترض لما في الكشاف من ان خداع
الله سبحانه لهم لا يصح لان الحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع بناء على مذهبه فانه
لا قبيح من الله شيء وكونهم لم يقصدوا خدعه ظاهر لانهم اهل كتاب عالمون بتقدسه
سبحانه عن ذلك وانه لا يخفى عليه خافية وانما قال على حذف المضاف منهما على
انه لا يصح ان يراد بلفظ الله رسوله مجازا فان لفظ الله لا يطلق على غيره سبحانه
لا حقيقة ولا مجازا كما اطبقوا عليه ولا يطلعان قوله ودعا ان معاملة الرسول
الى مضاف لهذا **قوله** واما ان صورة صنعهم الى ظاهر ان الكلام استعارة
تمثيلية شبه الهيئة المنتزعة من الجانبين وما جرى بينهما بالهيئة المنتزعة من
الخادع والمخدوع والخداع الجاري بينهما وصنع الله بالكسر عطف على صنعهم

والطلق

فكون

بما دعوت الله والذين آمنوا

ونصبه بالعطف على صورة ليس صورة كما لا يخفى على من له ذوق وواو وهم للحال واستدراجا منصوب على الحال لتضمنه ادبا جرا او امثال الرسول بالكسر عطف على ضيع واجراعطفه على اجا وعطفه على ما عطف عليه الامثال فاسد ومجاز له منصوب به او بامثال وصوره صيغ المخادعين حزان ومخادعين يحمل التثنية والجمع قوله ويحمل الى عطف على او له المخادعة يكون من اثنين وربما جعل وجارا بما مستطاع سلك به ما قبله وهو بعيد جدا قوله لانه بيان لقوله وهو خاص بهم فكذا بيانه قوله او استيناف فكانه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين وما غرضهم من ذلك فقال يخادعون والوجه الاول اولى اذ ليست المخادعة امرا مطلوبا لذاته بل الغرض هو ما اشار اليه بقوله وكان غرضهم الخ فلا يكون الجواب يخادعون شافيا قوله للمغالبة اى المعارضة والمضادة وفي بعض النسخ المبالغة وهو تصحيف والمبارات ان يفعل الشخص مثل ما فعل صاحبه ليعلو ويستعمت جواب لما اى تضمنت ملك الزنة المبالغة قوله وكان بالضعف ومد ابا التشديد وبطرق مبني للمفعول لقال طرقه الزمان بحوادثه اى اصابه بشدائده واصل الطروق الاتيان ليلا والمراد هنا ما يصيب بعزيمهم من العادة والعمل والاسر ومر منابذتهم للمسلمين والمنابذة اظهار العداوة قوله دائرة الخداع اى مضرته ومساءته ومحيق اى محيط وحاصل هذا الوجه ان ضرر المخادعة الجاري بينهم وبين الرسول والمؤمنين مقصور عليهم لا يتجاوزهم والمعنى وما يغيرون بتلك المخادعة الا انفسهم سمى ما يترتب على المخادعة مخادعة ثم المسمى

بهم

وما يخادعون الا انفسهم

باسم السبب وذلك الحمل على المشاكلة بل هو اولى الان ذلك مجاز في المرتبة الثانية كما لا يخفى قوله او انهم في ذلك اى في ذلك الضعف وتلك المعاملة وحاصل هذا الوجه ان المخادعة بهذا المعنى انما جرت بينهم وبين انفسهم حيث ادعوهم بما وعدوها ما وعدتهم فخادعتهم ويخادعون على هذا الوجه الاول مجاز والاما سي جمع امنية بمعنى الامل والعارية الحالة والمراد الامال التي لا حاصل لها قوله لان المخادعة الخ هنا بحث مشهور وهو ان الخدع والمخادعة مشتركان في ان لا يتصوران الا بين الاثنين فتخصيص المخادعة بذلك تحكم وايضا مدار القراآت على النقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقراآتان قد ثبتا بالتواتر فلا معنى لترجيح احدهما وترجيح الاخرى ويمكن توجيه كلامه بان اقتصار الاثنينية تحصل من جوهر لفظ المخادعة بخلاف الخدع وليس غرضه ترجيح الاولى بل توجيه اختيار الباقين للثانية فتامل قوله وقرى يخدعون بضم اليا وتشديد الدال المكسورة ويخدعون بالفتح والتشديد وظاهر كلامه ان النصب بنزع الخافض على القراءتين الاخيرتين غلط وهو كذلك ان ثبت اختدع بمعنى خدع قوله لانه محل الروح او مسلكه الاول مذهب بعض المتكلمين من ان الروح جسم لطيف حال في القلب والثاني مذهب الفلاسفة القائلين بتجرده ويعلم اولا بالروح الحيوانية الذي معدنه القلب قوله او لشبه ذاتا ويريد ان اطلاق النفس على الرأي اما مجاز مرسل من تسمية المسبب باسم السبب او استعارة قوله وحمله

وما يشعرون

الشعور هو العلم المستنبط وقيل الحاصل بالحواس والشعار بالكسر الثوب الذي يلي الجسد سمي به لشعوره بمماسة البدن له وربما اطلق الشعار على العلامة ايضا قوله تعالى في قلوبهم مرض استيناف كانه قيل ما سبب عدم شعورهم فاجيب بان في قلوبهم مرض ويحتمل ان يكون مقررة لعدم شعورهم التي يحل بها العمى للنفس المدلول عليه بالنسيانية ولانها مانعة بيان لكون العلاقة هي المشابهة للمرض الحقيقي المانع من سلامة الافعال المؤدي الى زوال الحيواة المزاجية المجازية بحرق نابه قال حرق اسنانه اذا سحق بعضها ببعض حتى سمع لها صوت وهو كناية عن شدة الغيظ كما ان عض الانامل كناية عنه والاظهر انه اراد بالحرق الاحراق لما اشتهر من ان الحسد كالنار وما احسن قول الشاعر اصبر على كيد الحسود فان صبرك قاتله فالنار ياكل بعضها ان لم تجد ما تاكله وكانه ضمن الحرق معنى الحزن والتحسر فعداه بعلى زاده الله غمهم كان الانسب بما هو بصدده من الحمل على المرض الحقيقي ان يقول فزاده الله المهم والاشارة الرفعة زاده الله ذلك بالطبع المستفاد من كلامه هذا وما قبله انه جعل جملة فزادهم الله مرضا جملة خبرية وبعض المفسرين جعلها انشائية دعاء عليهم وهو ليس ببعيد والحور بفتح الخاء المعجمة اسكان الواو الضعف قوله بالبناء للمفعول لان الفعل لازم فيستعمل بمعنى مفعل بكسر العين ووجه المبالغة ان العذاب لشدته كانه يالم من نفسه كما وصف الغرب بالوجيع واول البيت وخيل قد دلفت لهم بخيل الواو واو رب للتكثير والمراد بالخيل الجيش ودلفت اي تقدمت والغرض وصف نفسه بكثرة ممارسة الحروب وقود الكتايب على طريقة جعله الاسناد

المجاز

ولهم عذاب اليم

المجازي ومنه قال اراد انه من قبيل الاسناد الى المصدر لان العذاب الم فهو في قوة الم اليم كما في بعض حواشي الكشاف قوله وهو قولهم امنا فان الظاهر الاخبار عن صدور الايمان منهم في الماضي وان جملة انشائية متضمن للخبر انه قوله اى يكذبون في دينهم جميع شاطرهم وهو شديد الخبث والمراد انهم كانوا مكذبين بقلوبهم دائما وبالسنتهم ايضا اذا خلوا الى شياطينهم قوله قوله للمبالغة او التكثير اى الزيادة في كيفية الكذب او كميته وبنا النسخ عشل الاول وموتت البهايم للثاني فان المنافق متحير مكذبون استعارة مصرحة تبعية قوله لانه علل باستحقاق العذاب بهذا انما يستقيم على قراءة عاصم والكسائي وحمزة لا على قراءة الباقين قوله مثل كذبات صدرت من قوله عليه السلام هذا ربي مشيرا الى الكواكب تارة والى القمر تارة والى الشمس اخرى وغرضه الفرض والتقدير ليستدل على بطلان ربوبيتها ويرشد قومه الى عدم صلاحيتها للالوهية ومثل قوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله للملك الشام ان سارة اختي وغرضه في الاول سابق لعلمه ذلك بالوحي او بامارة من النجوم او انه سقيم الان بسبب غيظه من اتخاذكم الهة دون الله وفي الثاني ان الصنم الكبير اذا لم يقدر على دفع المضرة عن نفسه واتباعه فكيف يصلح للالوهية وان تعظيمه كان هو الحامل على كسرها وفي الثالث الاخوة في الدين قوله عطف على يكذبون او يقول رجح الاول للقرب وللسلامة عن تخلل الاستيناف بين اجزاء الصلة وقد رجح الثاني باقتضاء كون الايات على نمط واحد من تعداد قبائحهم ولدلالته على ان لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم الذي هو ادنى احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسائرها ولا يخفى انه على تقدير العطف على

بما كانوا يكذبون

يكذبون يكون المجموع علة لاستحقاق العذاب فلا يدل على تحريم الكذب تكلم على قراءة
عاصم ايضا قوله ملعلة ارادوا فقيل مراده ان اهل الاتفاظ بهذه الآية من
مفسدي الارض من المسلمين الذين كانوا حضروا امار الحروب تتعاضدوا عدوانا ولم يأتوا
بعد لانه لم يقع ذلك منهم في زمن النبي صلى الله عليه وآله بل بعده بمدة فافهم قوله
وكلاهما اي الفساد يعم كل ضار والصلاح يعم كل نافع في العبارة مافيه
لانه يقال كلا رجلين قائم لا قائما قال الله تعالى كلتا الجنتين آتت اكلها والعلامة
المحقق قال عند تفسير هذه الآية افراد الضمير لافراد كلتا قوله هيج الحروب اي اثارها
والمالاة المعاونة والهرج بسكون الراء وقوع الناس في فتنة واختلاط وقيل
والمرج بفتح الراء الفساد والقلق والاضطراب وانما يسكن راؤه للازدواج
مع الهرج قوله وان كان متمحضا الخ فيه اشارة الى ان القصر قصر افراد كانهم
لما نهوا عن الافساد توهموا ان غاية ما يعتقد المؤمنون فيهم انهم يخلطون الافساد
بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على محض الاصلاح من غير شوب افساد
قوله كانهم تصوروا ويجوز ان يكون قولهم ذلك على سبيل التحدي كقوله
قوله تعالى ولكن لا يشعرون يعني لا يشعرون انا نعلم انهم هم المفسدون والالم
يتصور التحدي قوله للاستيناف فان الكلام اذا ورد جوابا كان المخاطب
في ذهن السامع والاولى من حرفي التاكيد والطلائع جمع طليعة وهي
مقدم الجيش والمراد ما يصدر به الشيء غالبا وان المؤكد عطف على الادغير
الجزء عطف على قوله للاستيناف وفيه دلالة على المبالغة في الرد لانه يعد
قصر المسند على المسند اليه كما هو المشهور نحو زيد الكريم وقد يعكس قصر المسند اليه

الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون

على المسند نحو الكرم التقوى وهذا انسب بالآية فيكون قصر قلب قوله ولو سيط
الفصل وهو يفيد تاكيد القصر على الاول وتاكيد نسبة الافساد على الثاني وعلى
التقديرين يفيد ابلغية الرد لما ادعوه ويفيد تحريضهم فكان يرميهم تعريضهم
زائد على ابل دعواهم القصر على الاصلاح فكذا ما يفيد رده زائد على اصل القصر
الوارد لرد تلك الدعوى قوله والاستدراك بلا يشعرون لدلالته على
ان كونهم مفسدين ظاهر كالمحسوس لكن لا حس لهم ليدركوا ذلك قوله
على المصدر والتقدير آمنوا ايمانا مثل ايمانهم قوله ومن هذا الباب اي من سلب
الجنس عمن لا يوجد فيه خواصه المقصودة انهم ليسوا احياء بكما وعميا صميم
ولكن لما لسبغ عنهم فوايد السمع والكلام والابصار وثمراتها المقصودة
وصفوا بذلك قوله وقد جمعهما اي الجنس المطلق والكامل منه واول
البيت ديار بها كنا وكنا نحبها والمراد التلهف والتاسف على الوطن المالوف
والعيش السالف حين كان جنس الناس ناسا كاملين لا نعرفهم فصوروا جنس
الزمان زمانا طيبا لا تصوره فتور قوله منا اهل جلدتهم يقال فلان من جلدتنا
اي من قومنا وعشيرتنا فالاحسن حذف لفظ الاهل كما في الكشاف قوله
واللام يفيد التشبيه لان الاثبات تتوجه الى القيد كالنفي كما تقرر في موضعه
فيه اشعار بان اصل الايمان حاصل لهم لكن هذا انما هو اذا ثبت ان التشبيه
والتشبيه والظاهر ان المسلمين بالايمان الكرامية والاستدلال بها قولهم
نفي ايمانهم التحقيق كما مر عند قوله تعالى وما هم بمؤمنين ولذلك لم يتوجه الى

وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس

قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون

الجواب عنه قوله لاعتقادهم فساد رأيهم ينبغي ان يحمل قولهم انؤمن كما آمن السفهاء
على انه مقول لهم فيما بينهم اذا خلوا الى شياطينهم اطلع الله سبحانه الرسول عليهم
لانه جواب لو اجهوا به المؤمنين والا لكانوا مجاهرين بالكفر لا منافقين
قوله وما صدرت به القصة هو قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا وقد
يقال في دفع التكرار ان المراد بقولهم السابق انما هو الاخبار عن حدوث
نفس الايمان وبقولهم هذا هو الاخبار عن حدوث خلوصهم فيه ورسوخه
في قلوبهم لان اقرارهم باللسان كان معلوما عند المسلمين فهم غير محتاجين
الى اظهاره عليهم وانما الكلام في خلوصهم فيه وايضا فان قوله للمؤمنين ينبغي
ان يحمل على بعض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم قولهم انا معكم انما نحن
مستهزؤن ولهذا قال بعض المفسرين قالوا آمنا اي اخلصنا فلكونا بهذا
ولا يبعد ان يحمل قولهم امنا في احدى الاثنين على الاثنين كما يقول القائل
آمنت بالله في الاخرى على الاخبار فان حملتا الماهية عليه لم يحتج الى توجيه
اخلائها عن التاكيد قوله قال الخ حق العبارة يقول على الخطاب كما
حققه السيد وغيره في حواشي الكشاف ودبر الحسد بصيغة الخطاب وليس
بذاك وقوله بصيغة المجهول اي ملقاة يذرك قوله لتضمن معنى الانهاء
واذا سخروا منهم سخروا الى شياطينهم كما يقول احمد الله اليك اي احمده
منهيا اليك حمده قوله ما لموا الشياطين ملفظ الشياطين استعارة
مصرحة قوله خاطبوا المؤمنين جواب عما يقال ان المؤمنين منكرين

وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا

آمنت بكم

ايمانهم او مترددون فيه فكان حق الكلام الملقى اليهم ان يوكد ولو باسمية الجملة فكيف
اتوا بالفعلية الخالية عن التاكيد والشياطين يعرفون حالهم من غير تردد فكيف
اتوا بالاسمية الموكدة والجواب عن حكاية الفعلية والاسمية ما اشار اليه
بقوله لانهم قصدوا وعن حكاية التاكيد وتركه قوله لانه لم يكن لهم باعث الخ محصله
ان ترك التاكيد كما يكون لعدم الانكار قد يكون لعدم الباعث والمحرك
من جهة المتكلم وعدم الرواج والقبول من جهة السامع والتاكيد كما يكون
لازالة التردد والانكار كما هو المشهور بين علماء المعاني قد يكون لصدق
الرغبة وقوة المحرك من المتكلم ونشاط الروح والقبول من السامع هذا والاولى
ان يجعل قولهم للمؤمنين امنا من قبيل جعل المنكر كغير المنكر لما معه من دلائل الانكار
على زعم المتكلم وكانهم يدعون اتصافهم بالايمان لظهور امارات تماثلا يتصور انكاره
ليحتاج الى تاكيده ولا يذهب عليك امكان الحمل على الاثنين كما قلناه
سابقا قوله لان المستهزئ بالشيء الخ اي ليس تاكيده باعتبار معناه الظاهري بل
باعتبار لازم معناه وصاحب المصباح خالف صاحب الكشاف فجعله تاكيدا
باعتبار معناه الظاهري واعترض بان انا معكم لازم معناه اي نحن معكم فلو
مع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فقط فقد تعاكس الشيئان لكن الفصل للمتكلم لان
بالاجمال المادي فهو بالتاويل اولى واحق والتحرف عن الظاهر بعد الحاجة
احرى واليق قوله او بدل منه بدل الاشتمال او بدل الكل قوله او استيناف
هذا الوجه اوجه الوجوه وهذه توجيهات الفصل في كلامهم مع شياطينهم
واما في حكاية خلوافه فيما هو بمنزلة كلام واحد قوله مجازيهم على استهزائهم

انما نحن مستهزؤن

الى عرضه مرف الاستهزاء عن معناه لان السخرية محال عليه سبحانه الا ترى الى قول موسى على نبينا وعليه السلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين في جواب اتتخذنا هزوا وقد اول بوجوه اربعة حاصل الاول ان المراد بالاستهزاء انزال الاخر وان ما على سبيل المشاكلة والاستعارة المفرحة التبعية بعلاقة الشأن في العذر وحاصل الثاني ان المراد به ارجاع وباله عليهم في الدنيا باجراء حكم يوم فانهم المخادع عن نعم النبي صلعم وارتفاع شان الاسلام فالكلام مجاز مرسل من تسمية اللازم باسم الملزوم او المسبب باسم السبب وحاصل الرابع انه استعارة تمثيلية كما مر في يخادعون الله فيه بر قوله والما استوثف اي بهذا الكلام المصدر باسمه تعالى والمراد الاستئناف النحوي اي قطع هذا الكلام والعطف عما قبله وذلك حمله على الاستئناف البياني كان قائلا يقول ان هؤلاء الذين شانهم في هذه المرتبة من الشناعة والقباحة ما مصير امرهم وما آل حالهم وكيف معاملة الله جل شانه والمؤمنين معهم لا نرى لا يبالي والنكايات جمع نكاية حال نكات في الاعداء نكاية اذا اوقع بهم القتل والجرح والمراد هنا العقوبات قوله بالزيت والسماد نشر الثقب والسماد بفتح السين السرقين والرماد وقد يهم بفتح الياء من الامداد بمعنى اعطاء المدد قوله والمعتزلة لها ادردوجوها منه حاصل الاول ان يدهم من المدد بمعنى الزيادة وفي طغيانهم متعلق به والمراد زيادة الرين والظلمة بسبب الخذلان وتمكين الشيطان وحاصل الثاني ان يدهم من المد في العمر على الحذف والايصال وكلا من في طغيانهم ويعمهون حال منه ضميره وحاصل الثالث ان يدهم بمعنى يزيدهم كما في الاول ولكن المراد زيادة المال والاعوان وفي طغيانهم متعلق بيعمهون والجملة

حال

حال من ضمير يمدهم قوله ومصداق ذلك الى اي ما يصدق كون الاسناد اليهم قرينة المجاز انه لما كان اسناد المد الى الشياطين حقيقة الحق التي لم تخف الى الكفار لعدم الاحتياج الى القرينة بخلاف اسناد المد اليه سبحانه فانه لما كان مجازا احتاج الى قرينة فاضافة الطغيان اليهم لذلك قوله اعمى الهدى بالجاهلين العمه اولها ومهما رجاء في مهمه اي رب مفازة اطرافها متصلة بمفازة اخرى خفية المنار بالنسبة الى الجاهلين الذين لا دراية لهم بسالكها قوله اعمى الهدى صفة مهمه جارية على غير من هي له وصل اعمى فعلا ماضيا بمعنى اخفى وفاعله ضمير المهمه والهدى منصوله قوله ثاقال دراهما ودنانير والمعدد المقول من ان يكون تمثالا فاعل يعني والاي وان لم يكن احد الغرضين فاما بان كان ناصبين معا او غير ناصبين والجمة مجتمع شعر الراس والبالبدلة والازعر المتحسر الشعر والدرد بفتح الدالين ذهاب اسنان الصبي واراد بها اصول الاسنان التي تناثرت رؤسها والطويل العمراي العمر اللوى والجبذر بالجيم والذال المعجمة القصير وغرض الشاعر الشكاية من تبدل الشباب بالشيب وفي قوله كما اشترى المسلم اذ تنصر تلميح الى قصة جبلة بن الايهم من ملوك الغسانيين وقصة تنصره بعد اسلامه مشهور قوله المعنى انهم اخلوا في لا طال انهم لم يكن لهم بدى فكيف استبدلوا به وقوله او اختاروا وضع لوجه اخر حاصله ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال بمعنى الاختيار والترجيح قوله ولما رأى الى الشعر معروف وهو مستعار للشيب والغراب بمعنى غلب وان دابر الغراب واستعير للشعر الاسود وسمي ابن داية لانه يقع على داية البعير الاد

وعشش حم بر النعجة

وهي فقاره وما كل منها كمانه قتذوه كما تقذ والام الولد وعشش اتخذ العش وهو موضع الطائر الذي يصنعه على الشجر من دقاق العيدان ونحوها والوكر ما يصنعه في جدار او جبل ونحوهما وربما اطلق احدهما على الاخر وحاش بالجيم اضطرب والمراد من الوكر الراس واللحية او حاشيتي احدهما فقد رشح الشاعر استعارة الشعر والغراب بذكر التعشيش والوكر وتثنية الوكران لان اكثر الطيور وكرين وكر صيفي ووكر شتوي قوله يسمى شيئا بكسر الشين وقد يفتح وتشديد الفاء وهو الفضل والزيادة قوله ولطف المجاز فيكون هذا الكلام ترشيحا ثانيا وبعضهم حمل الاهتداء على معناه الظاهر اعني الاهتداء في التجارة فجعله تجريدا وما ترى من التكرار للعلم بعدم اهتدائهم الى من تسندا اليهم الضلالة بالهدى فمندفع بان المراد عدم اهتدائهم فيما بعد هذه المعاملة ومثل هذا لا يقال على تقدير الترشيح ايضا قوله تمسه حالهم اي ما هم عليه من الصفات وليس المراد بالحقيقة اخت المجاز لتقال ان الاشتراء مجاز والجمع الالة التشبيه المخصوصة ومضرب المثل ما ضرب فيه ثانيا ومورده ما ورد فيه اولا وهو الحالة الاصلية المشبه بها ولذلك حوفظ عليها اي لاجل انه لا تضرب الا ما فيه غرابة لم تعار ولم تغير ربما استعملت الدلالة على تلك الغرابة على ان المثل استعارة فيجب ان يكون هو اللفظ الدال على المشبه به من غير تغيير قوله ان جعل الذي مرجع الضمير لا اذا جعل مرجعه الماعني كما سيجيء قوله وانما جاز ذلك الى اي وضع الذي موضع الذين حتى ارجع ضمير الجمع اليه ولم يجز بحور الرجال

الكل

العالمين مثلا وضع العالم موضع العالمين مع ان كلا منهما وضع للمفرد في موضع الجمع وبحوزا حدهما ينبغي بحوز الاخر الوجوه ثلثه وحاصل الاول انا اذا قلنا جاءني الرجال الذي ضربوا مثلا فليس المقصود جعل الذي وصفا للرجال ليلزم المطابقة بل الغرض وصفهم بانهم ضربوا والذي وصلة الى ذلك والوصلة حاصلة حين الافراد فلا حاجة الى الجمع بخلاف جاءني الرجال العالم وبدير الاية مثلهم كمثل الجماعة الذين فتعيّن لذا وكذا افراده ستوقد نظرا الى لفظ الذي كما ان جمع بنورهم نظرا الى معناه قوله وكونه مستطالا لصلة هذا هو الوجه الثالث والاولى ان يقول ما سمي المخفف بالفاء وقد يجعل كلاما مستانفا فيكون منه ذكره وجهين فقط وهو بعيد جدا قوله او قصد به عطف على قوله بمعنى الذين قوله اي النار ما حول المستوقد ذكره وجوها اربعة ولعطفها على الاول منعول به وعلى الثاني فاعل وعلى الثالث منعول فيه وعلى الرابع زائدة قوله جواب لما الاني لف ما تقرر من وجوب سبقية شرطها للجواب لانها غايته اذ قد يستعمل لمجرد الظرفية ومنه قوله كما ارسف وما عطاشا حامة فلما رأوها اشعت وتحلت وربما حلت النار على نار لا يرضاها الله تعالى فيتم التسبيب وهو بعيد قوله من جملة التمثيل وهي قوله تعالى مثلهم الى قوله تعالى ما حوله والظاهر انه بدل اشتمال من مجموع قوله اوقد نارا وجعل الامر عندما واشار بقوله على سبيل البيان الى انها في معنى المراد قوله على الوجهين اي الاستئناف والبدل ويقدر الجواب اما نطفئت او خمدت ونحو ذلك كما ان التقدير في نظيره فعلوا بيوسف خمدت

ما فعلوا وقد قدم العلامة المرجح للحذف على المصحح ولو عكس لكان وجها **قوله** واسناد الاذى
الى ذكر وجوه ثلثة والاول قد مشى على الوجوه الثلثة السابقة ولا ينطبق على مذهب
الاعتزال بخلاف الاخيرين **قوله** الا ترى كيف قرر ذلك واكد الى فيه بحث لانه
لو كان تاكيدا لامتنع العطف لوجوب فصل المؤكد كما تقرر في محله وقد يرفع بجعل
الواو للحال بتقدير قد ولا يبعد ان يقال قد ينظر الى الجملة من جهة كونها تاكيدا او بيانا
لسابقها فيفصل عنها وقد ينظر اليها من حيث الانفراد والاستقلال حتى كان مضمونها
مغاير لمضمون السابقة فيعطف عليها كما قالوه في قوله تعالى يسومونكم سوء العذاب
يذبحون ابناءكم ان الفصل نظرا الى كونه بيانا لما قبله وفي قوله في موضع اخر ويذبحون
بالواو وان الوصل نظرا الى ان ذبح الاولاد لكونه اشد عذاب للاباء صار كانه
جنس اخر مغاير للعذاب المتعارف والاية من قبيل الثاني ذلك ان تركهم في الظلمات
المتراكمة التي لا يتراءى فيها شيء كان امرا مغايرا لمجرد ذهاب النور هذا والاولى ان
يعرض عن التقرير والتاكيد ويقول الا ترى كيف عقب ذلك على نسق ما ذكره
الكشاف **قوله** ووضعها العايد محذوف اي لا يبصرون فيها وربما جعل لا يبصرون
حالا من المفعول الاول فلا حذف **قوله** كقوله وتركهم في ظلمات الاولى كما في الاية
والجوزات في المعدة للاكل وشيئا اي تتناوله واو البيت تقضي حق بانه
والمعصم القضم بالقاف والعضد المعجمة كسر الشيء بمقدم الاسنان والمعصم موضع السوار
من الساعد والمراد اني قتلت عدوي وصيرته طعمة للسباع **قوله** وظلماتهم ظلمة
الكفر الى اخره وجه تنزيله الظلمات الاولى ان على تقدير عود ضمير تنويرهم
الى المنافقين والثالث يتمشى على تقدير عوده الى المستوقدين ايضا **قوله** وكان

النفس

[illegible]

الفعل غير متعد فلا يبصرون بمعنى ليس لهم ابصار وهو ابلغ من تقدير المفعول وان
كان عاما نحو لا يبصرون شيئا **قوله** لمن اتاه الله رشدا ان المثل له عام لكن لا يخفى
ان عود ضمير تنويرهم الى المنافقين يقتضي كون المثل مفردا بالهم خاصة وان كان لغيرهم
صالحا للعموم فتامل **قوله** تقديرا منقول له كقوله ضرب الله وما نطقت به السنتهم
من الحق هو كلمتا الشهادتين وقيل هو لهم امنا بالله وباليوم الاخر ومن
اثر عطف على هؤلاء وكذا من صح والاحوال في اصطلاحهم المواهب الفائضة على
العبد من الرب تعالى والارادة شرارة من نار المحبة تقدح في قلب السالك
في مبادئ امره فاذا استحكمت واشتعلت وشغلت سره عما سوى
المطلوب بالكلية فهو المحبة هذا في كلام الراغب ومن لم يصح له احوال الارادة
ما ادعى احوال المحبة ولكل وجه **قوله** اذ مثل عطف على قوله مثل والمثل له على
هذا الوجه هم المنافقون خاصة **قوله** وابوا ان نطقوا السنتهم فانهم
نطقوا بكلمة الحق حيث قالوا لا اله الا الله محمد رسول الله لانهم منافقون
مبالغون في اظهار الاسلام ولعل المستنبه في ذلك لما كانت غير مطابقة للتوهم
جعل النطق المذكور كلا نطق **قوله** صم اذا سمعوا اي هم صم والجملة جواب
متقدم واذ نودوا اي استمعوا وامتنعوا اصم في البيت الثاني خبر مبتدأ
محذوف اي انا اصم ومدحه معنى الاعراض والتغافل فعداه بعن **قوله**
والطلاقة اي الطلاقة بمقالمقات التشبه على المنافقين على طريق التشبيه
البليغ المحذوف الاداة والمشبه **قوله** شاكي السلاح اي حادة من الشوكة

واصل الشائك بسلك العين الى مكان اللام والمتقاذف من قذف به في الحروب
والتبد جمع لبدة وهي ما تلبد من الشعر على منكب الاسد وقيته وجبال فلان
مقلم الاظفار اي ضعيف **قوله** المتبلجين من اطلق الشاعر اذا استغنه بنشره
بالمجيب **قوله** وتصعد حتى تظن الجهول استعار الصعود والمكانة لعلو الرتبة
ورتب على ذلك ما رتب على هذا من ظن الجهول مثل في البيت قصورة المادح
حيث اثبت هذا الظن للجهول وجوابه ان في ذلك زيادة المبالغة في مدحه
للاشعار بان ظن كونه محتاجا انما يصدر عن المتناهي في الجهل اذ العاقل
يعرف ان الله تعالى اغناه عما سواه فلا حاجة له في السماء فلا يظن هذا الظن
قوله اسد على اي البيت لبعض الخوارج في هجو الحجاج اي انت اسد
وبجده بهتلا برزت الى غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر
وعلى مسلمي ما بعد فلاحظ ما يلزم من الجراة لا لانه مستعمل في معنى مجترئ
وحامل لان الغرض ان اسدا في البيت مستعمل في معناه الحقيقي وان الكلام
تشبيه محذوف الاداة والمشبه بل هو كقولك زيد بحر وذهب بعضهم
الى انه استعارة ولنا هاهنا بحث يطلب من حواشينا على المطول والمفتاح
المستر في الجناحين **قوله** اذا جعلت العجز اي المستتر فيهم وانحرافه المبتدا
المقدر وهو هم والغذلكة ماخوذ من النتيجة وهي قول الحاسب بعد جمع
الاعداد المحسوبة فذلك كذا كالحمدلة لقول الحمد لله والحولقة لقول لا حول ولا
قوة الا بالله **قوله** فهي الاوصاف الثلثة على حقيقتها اي انا ثابتة لهم على

وصف علوم

هذا

هذا القصد برحمة الصم والبكم والعمى ذواتها لا الامر المشبه بها كما في الوجه
السابق وليس المراد بالحقيقة ان تخاطب المجاز لا لانه وجه في الثلثة على الوجه السابق
مستعملة في معانيها الحقيقية ايضا اذ الكلام تشبيه بليغ لا استعارة كما عرفت
هذا ولا يخفى ان التمثيل المذكور في الوجه السابق تارة بها ايضا ولا وجه
لعدم تعرضه له الا احماله عدم حذف الاداة **قوله** من انكسار الاجراء
تخافتها وتلاصقها تلاصقا شديدا وجواحم اي ليس فيه تجاويف وقناه
صماء اي رمح مصمت غير مجوف كالقصب وصمام القارورة بكسر الصاد
ما تسد به **قوله** لا يعودون او ردوا وجوه ثلثة فعلى الاول الرجوع
بمعنى العود فتعدى بالى وعلى الثاني بمعنى الاقلاع والانتهاء وتعدى بعن
وعلى الثالث عدم الرجوع كناية عن التحير في الامر وهذا الوجه يناسب
عود الضمير الى المستوقدين **قوله** او بانهم تنشت غرضه ان او للاباحة لا
للتخيير فان النحاة ذكروا بينهما بصحة الجمع وعدمه كذا وقع هذا واخبها **قوله**
واسمح بالرفع عطف على نسج الجنوب في المصرع السابق وهو عفا اية
نسج الجنوب مع الصبا اي درس واي جمع اية بمعنى العلامة والعفير
لمنزل المحبوب ونسج الجنوب والصبا هبوبهما شبه احدهما بالسدى والاخر
باللحمة والاسحم الاسود والداني القريب من الارض وصادق الرعد في
بعض النسخ صادق الوعد اي ممطر ومعنى البيتين درس رسوم منزل
الحبيبة هبوب الرياح في الغدو والرواح وما اثاره الغمام الماطر والسحاب.

المستمطر وظاهر كلام المولف يعطي جواز ان يراد بالاسم المطر والسحاب لكن وصفه بالنزول من الارض وصدق الوعد نظرا الى الثاني وهو المفهوم من الكشاف قوله الا انه يحملها اي ان اراد بالصيب المطر والسحاب وقوله ويكره الى اخره ناظر الى الاول وقوله وتعريف السماء الخ ناظر الى الثاني قوله وتعريف السماء فيه اشعار بفائدة الوصف بكونه من السماء مع ان المطر والسحاب لايكون الا منه وحاصله ان اللام للاستغراق فيدل على ان الغمام مطبق اي مصيب مطره جميع الارض وبهذه الدلالة على تقدير ان يراد بالصيب السحاب ظاهرة واما اذا اريد المطر فلانه اذا انصب من جميع الافاق لزم وجود السحاب فيها قوله ومنه بعارض الخ اوله فاده لوكرا اذا ما ذكرتها وه كلمة توجع يستعمل مع اللام كما في المصراع الاول وبمن كما في الثاني وواوها ساكنة وقد تشدد وتكسر وقد تقلب الفا فيقال آه منكرا او الغرض الاستشهاد على ان كل قطعة من السماء تسمى سماء فان الشاعر يتوجع من بعد الارض والسماء والواقعين بينه وبين محبوبته وليس بينهما كل السماء قوله امد به جزئيان لقوله التعريف السماء يعني ان تعريفها الاستغراقي بمنزلة ما في لفظ الصيب من المبالغة ثم بينها من وجوه ثلاثة الاول اصلا اي المصدر المشتق منه وهو الصوب الذي هو شدة نزول المطر او مادته المولف منها وهي الصاد المستعلية والياء المشددة والباء الشديدة والثاني بناء صيغة فانها صفة مشبهة دالة على الثبوت

دالرعد

وان ثبت الشكر الدال على التعظيم والتهويل قوله صايب العطر اي مع عارض العطرات والافالصايب وحده لايبقى الكاثف كما لايخفى واما كان الكاثف سببا للظلم لانه يوجب ملا الهواء المستبين المتحلل من القطرات كذا في حواشي الكشاف للسيد وغيره ولايخفى ان الحكم باستتار الهواء الليل المظلم مع بطن الغمام مشكل اللهم الا ان يدعي استتاره في الجملة من اشعة الكواكب الناهدة في الغمام قوله مع ظلمة الليل ليس في الاية الكريمة ذكر الليل لكن يشعر به قوله سبحانه وقوله سبحانه كلما اضاء لهم مشوا فيه وجعله مكانا يريد ان كلمة في مستعارة لمطلق التلبس وهو حاصل والمراد محاوره مصيبة وملتبسين حال من اسم ان قوله وفائي اي عند من يشترط الاتحاد كسيبويه وعند من لا يشترطه كغيره فقوله لانه مفعول له تعليل لحصول الوفاق هنا اذا احدهما اي سامعها ومن الارتعاد جزئيان للرعد اي ماخوذ منه ولاباس برد المجرد الى المزيد اذا كان اعرف كالوجه من المواجهة قوله يسقون الى العبير للعصابة في البيت السابق وهو لله در عصابة نادمتهم يوما بجلق في الزمان الاول وعرضه وصف معاشرته ومواسته لملوك الشام وجلق بالشد وكسر الجيم واللام بلد بالشام وبردى بالتحريك نهرها والبريص بفتح الباء شعبة منه والصفيق سقي الماء من اناء الى اناء للتصفية والرحيق صفوة الخمر والسلسبيل السهل الانحدار وعليهم متعلق بورد وبردى مفعول يسقون ويصفق مبنيا للمفعول حال منه وهو مقول بالباء المثناة من تحت مع بردى

السهل

يطبق

المستتر

مونث بالف التانيث في المعنى ما بردى كما قاله وابالباء في الرحيق للمصاحبة اي ممزوجا بالخمر الصافي قوله والجملة استيناف ويجوز جعلها نعتا الذي حسب وكيا ذلبرق نعتا آخر قوله من العيهي بالعين المهملة والياء المثناة من تحت شدة التبن والمراد شدة اللبن لشدة شهوته له والقصف شدة صوت الريح بعد وانت عليه اي الحكمة قوله لاستواء الكلا اللبن في التصرف ولو كان الا من هذا القلب لكان التصرف في الاصل اكثر قوله وبين الصاعقة في الاصل لافيها لحفة فيه لانها اسم ويجوز ان يكون تاء الا للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله على العلة ولما كان مجي المفعول له معرفة قليلا استشهد له بالبيت والغفر الستر والعفو والعوراء الكلمة القبيحة وادخاره مفعول لاجله وآخر السبب واعرض عن شتم اللئيم تكرما قوله لقوله حلق الموت والحيوة والاعدام لم تخلق وقد يدفع بان المراد خلق مصححا او بان عدم الملكة له شائبة الحصول فلابعد الخلاق المخلوقية عليه قوله كما لا تعوت المحاط ملفوظ محيط استعارة متفرعة تبعية قوله في اي كاد حرف محض ليس فيه شائبة الاثبات ولذلك جاءت متصرفة كسائر الافعال الاخبار بخلاف عسى اذ لم يات الا ماضيا لانها للانشاء الرجاء ولا تصرف في الانشاءات غالبا كنعم وبئس وقوله من غير ان يوجب فعلا اي منه دون التعدية بان الدال على الاستقبال في المضارع المجرد عن علامة الاستقبال ظاهر الحال وقوله بالحذف اي حذف ان قوله ويخطف بكسر الخاء وتشديد الطاء المكسورة والاصل يختطف فلما سكنت التاء للادغام حرك

اليا

لجمي

ر
محي

الساكنان فكسرت الخاء لان الساكن يحرك بالكسر قوله هما الخطا العيش للنحل والدهر في البيت السابق وهو اجاولت ارشادي فعقلي مرشدي ام استمسادي فهدى ندهري موذنة الخطاب للعادلة وهمزة حاولت للانكار والاستفهام المتكلف في الطلب وعرضه الانكار على العادلة في تطلب ارشاده وتاديبه وكانه يقول كفي عن ذلك فان عقلي ودهري قد كفيناك مؤنته ثم كانها قالت له كيف ارشدك عقلك واديبك دهرك فاجابها بقوله هما اظلماحالتي الخ ووجه الظلم العقل والدهر حالة انه لايطيب عيش العقلاء لايصفو الدهر للفضلاء والمراد بحاليه فصل يوم وليله وفصل ما يوارد عليه من كل ضدين كاليسر والعسر والصحة والفقر والفراغ والشغل ونحو ذلك الحاطنة فاد الجحبا التي اختصت بعطف الجمل والمراد باحلابها اخلاء مهما افاد بهما له غزارة الارشاد والتاديب والمراد بالامر دالاكسب الامر في السن الاستنة العقل كثرة التجارب ومقاساة الشدايد والاهوال قوله اذا ركدت اي كدرت ولم يكن لها رواج وقد من قوله تعالى يقيمون الصلوة ان قامت السوق بمعنى نفقت فالكلمة من الاضداد قوله توصيفا لرعد بشدة صوته ووميض البرق لمعانه وهذا التقدير لبيان الربط المعنوي بين هذه الجملة وسابقتها اذ الظاهر عطفها على كلما اضاء لهم وربما جعلت اعتراضية على راي صاحب الكشاف من وقوع الاعتراضية في آخر الكلام ويمكن عطفها على يجعلون اصابعهم قوله فلو شئت ان ابكي دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع لماكان تعلق فعل المشية ببكاء الدم غريبا لم يسحو

بتضعيف
رخ

السماع لحذفه وابقه فيما ظن ح ان المراد لو شئت ان ابكى دما لبكيت دما
كما قال الشاعر ولم يبق مني الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيت
تفكرا قوله وظاهرها الدلالة المشهورة انها لامتناع الثاني لامتناع الاول
اي وضعت للدلالة على ان انتفاء الثاني في الخارج انما هو بسبب انتفاء
الاول فيه لكنها قد تستعمل للدلالة على لزوم الجزاء للشرط من دون قصد
الى القطع بانتفائها فيعود ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول
ويسمى لو الاستدلالية وهذا المعنى هو المراد هنا قوله لان في الاصل الخ
غرضه ان هذا المصدر اما بمعنى اسم المفعول والموجودية على الاول ظاهر
واما على الثاني فلان المشيئة اذا اطلقت ينصرف الى الفرد الكامل وهو
تعويها شاء الله تعالى ان يكون موجودا ولو في المستقبل فهو موجود في الجملة
ولا يخفى على ذوي الافهام وجوه الخدشة في هذا الكلام قوله بلا مثنوية
اي بلا استثناء كما يلزم المعتزلة من استثناء الممتنع واما الواجب فاستثناؤه
لازم على الفريقين الا ان يدعى عدم دخوله في المشيئة متعارفا في اللسان
ولا يخفى ان للمعتزلة ان يقولوا مثل هذا في الممتنع قوله من القدرة بالسكون
والوجه الثاني هو المناسب لقدرته تعالى والاغلب في قدره بغيره
فكان الاولى تقديمه قوله وفيه اي في قوله تعالى انه على كل شيء
قدير دليل على هذه الامور الثلثة ولا يلزم على بعضها تحصيل الحاصل
على تفسير القدرة بصفة توثر على وفق الارادة وجعل اثرها الايجاد
لان ايجاد الموجود لو جود هو اثر ذلك الايجاد غير محال على ان القدرة على

ايجاده

ايجاده حاصل بان يعدمه ثم يوجده وكان يمكنه ان يقول حال حدوثه وحال بقائه
من ان ذكر الممكن ليشمل الممكن القديم كالعقول وصفاته تعالى عند الاشاعرة
فانها ممكنة قديمة وقد تقدم القصد والارادة على اثر القادر المختار المستلزم
حدوثه بجواز سبق جهالته ما ذاتيا لا زمانيا فهو مما لا سيما على مذهب المتكلمين
او جمهورهم على ان علة الافتقار الى المؤثر انما هو الحدوث لما ذهب الى انسداد
باب اثبات الصانع بيه وانما يمشي على مذهب المرد العقيل من ان علة الافتقار هو
الامكان وحده وهو لا يلزمهم القول بانه سبحانه موجب في بعض لانا نجد الصفات
التي يتوقف عليها تاثير المختار من الارادة والعلم والقدرة ومما التزموه
وهو كما ترى قوله لانه اي لان كلا من هذه الثلثة وفي الثالث رد على بعض
المعتزلة قوله والظاهر ان التمثيل الى مثل المستوقدين واصحاب الصيب
وذكر الحيرة والشدة لعله من قبيل اللف والنشر والمكابدة مقاساة الشدة ثم
وما مصدرية وتحمل الموصولة والموصوفة واخذه السماء اي احاطته وعليه
عليه بالسحاب والمطر قوله كان قلوب الطير هو لامر التبس نصف العقبان
لكثرة الصيد ورطبا ويابسا ولدى وكرها احوال من القلوب والعامل كانت
والمطلعان في اخر البيت خبر كان وهو نشر للف ولعله من قبيل البيت سعف
وجدران والمشف اراد المرو الياس المتأكل قوله حسما اي لمعة
والاسار لا عشام صمم معنى الانحاد فعداه الى مفعولين والحراك بالفتح الحركة
وصاحب القيل هو الامام الراغب الاصفهاني والارتياح الاختلاط والاهتزاز
التحرك والنشاط والرتد بكسر الراء وسكون الفاء العطاء والطمح التشوف وعن له

يا ايها الناس اعبدوا ربكم

الشيء بالشدة يعرض له قوله لما عدد فرق المكلف وهم المتمحضون في الايمان قلبا ولسانا
والمتمحضون في الكفر كذلك والمذبذبون المخالفة قلوبهم السنتهم واراد بمعارف
امورهم ما تعرف فيه اعمارهم وافكارهم او منتهى اليه حالهم من الهدى والفلاح
والحتم والعذاب والخسران والحيرة ولا يخفى ان الاقبال على الفرق الثلث
بهذا الخطاب انما يتم اذا كانت هذه الاية مدنية اذ المنافقون انما حصلوا بالمدينة
وبعد الهجرة فكانه مبني على عدم الاعتداد بما يروى عن علقمة والحسن ويجيء
الكلام فيه قوله سبحانه اي للسامع اي لكل من يسمع هذا الخطاب باذن
قلبه بعد ان يجلو عين البصيرة ويهتدي بنور فطرته من اي الفرق الثلث
كان الاشعار بسعة الرحمة واللطف وعدم سد باب الصلح والتوسل ودرجات
الصنع عن عظام الجرائم فلا ياس من المدنيين وان كثرت ذنوبهم وظهرت
عيوبهم قوله للبعيد وصل المطلق المنادى وهو مختار ابن الحاجب وتوجه
الاعتناء بالمدعو لحمل ان المخاطب لا يليق بالسيتحقه من السعي لرفع شانه
وسمو مكانه فكانه بعيد عنه قوله لانه باب مناب الفعل هذا التعليل يقتضي كونه
وحده جملة مفيدة اذ لا دخل للمفعول في تحقق اصل الجملة الا ان يلتزم ان المناب
انما هي مع ضم المنادى اليه ولا يخفى بعده قوله لانها لكسر وجه الشبه انها
لم يوضع للتعريف اصالة وقد تقصد بها مجرد النداء من غير ان تقيد تعريف المنادى
كقول الاعمى يا رجلا خذ بيدي قوله للاستقلال بما وجه من التاكيد بتكرار الذكر
والايضاح بعد الابهام واختار لفظ البعيد وتاكيد معناه بحرف التنبيه قوله
وما روى عن علقمة والحسن المستفاد من الكشاف ان المراد بالمكي في هذا

الحديث

تحقيق معنى الكل

الحديث ما كان خطابا لمشركي مكة وان نزل بالمدينة لا المعنى المشهور وهو ما نزل قبل
الهجرة صلى الله عليه وآله من مكة ولا يخفى بعده وعدم دلالة اللفظ عليه وكون
السورة مدنية لا ينافي كون هذه الاية منها مكية كما في كثير من السور وكونها
مكية لا يقتضي الاختصاص بالكفار لوجود المسلمين بمكة حينئذ نعم يخرج عنها المنافقون
على ما ظننه وصل هذا اللهم الا ان يفسر المكي بما نزل بها ولو بعد الهجرة وهو غير
نادر قوله ولا امرهم بالعبادة غرضه دفع ما قد يظن من ان هذا الحديث
كما يوجب تخصيص الخطاب بالكفار يقتضي امرهم بالعبادة اي تكليفهم بالاتيان
بها حال الاتصاف بالكفر والاتيان بها في الحالة هذه غير مقدور اذ المراد
بها المعنى الظاهر المتبادر عند الاطلاق اعني اعمال الجوارح وهو مشروط بالاسلام
وحاصل الجواب انها قدر مشترك بين الشروع فيها واخويه فانها عبادة
ايضا وليس المطلوب من الكافر الشروع فيها حال كفره المانع منها بل بعد رفعه
بالاسلام والممتنع طلبها منه بشرط الوصف لا حال الوصف والمولف الفاضل
اطال الكلام وتعرض للاشتراك المعنوي لتضمنه زيادة سوال او شهور
وهو ان القول بشمول الخطاب الكفار وغيرهم يقتضي استعمال لفظ العبادة
في حقيقتها ومجازها اذ المراد بها بالنسبة الى الكفار احداث الشروع فيها
والى المسلمين الزيادة والمواظبة عليها هذا ولو حملت العبادة هنا على
ما يشمل المعرفة ولم يسمع دعوى كونها المتبادر منها افعال الجوارح لم يكن
بعيدا قوله ومن المؤمنين عطف على قوله من الكفار قوله ينبها على ان

الربية

الموجب للعبادة اى المقتضى بما هو التربية فان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلية انه الذى حيثها واجبه هو نعم التربية التى هى تبليغ الشى الى كماله شيا فشيا وشكر النعم واجب او الغرض ان سبب التكليف بالعبادة حصول التربية فان شغل المكلف بالعبادة واستعمله فيها تربية له فيتفطن **قوله** ولتحصيل التعيين والتوضيح اى مع الاولين ايضا لانهم كانوا يعتقدون انه سبحانه رب الارباب وخالق العالم وانما الاصنام شفعاؤهم عنده تع فينصرف اطلاق الرب اليه سبحانه وكلام الكشاف وحواشيه فى هذا المقام ليس بذلك فتدبر **قوله** اما الاقرانهم الاولى الاقتصار على هذا الوجه لما تقدم الانسان بالذات فى اصل

اوائل التعظيم والتعليل | قوله

ارادة النفس الناطقة على القول الجيد ونماء وعلمها بالعون حال كمال خلقه والاستعداد لفيضانها عليه من المبدا الفايض **قوله** ونظائره المتعلم سهول ذوى العقول وغيرهم من المجردات والماديات البسائط والمركبات والجملة غرضه الجرى على ما قيل ان العقول والعلل يجب معلوماتها عند المخاطب وتقريرها فى ذهنه وفيه كلام يطلب من محله **قوله** يا بنى عدى اوه لا ابو قعنكم فى سوء عمرى اى لا تنفعوا بسبب تعرضه لهما جاء فى لمحروه فلسنوه محى لسلوا من لسانه **قوله** حال من الغير وتوسط الحال بين النعتين وبعد صاحبه عنه مسران فى جنب عدم الخروج عما هو الحقيقة والعدول عن تعيين النسبة المقصودة الى غير المقصودة والاحتياج الى القول بالتغليب كما يلزم من الوجه الثانى كذلك متقدم عليه **قوله** وهو الترجى ضمنه معنى الالتجاء

والميل

والميل فيه اوبلى **قوله** فى صورة من ترجى فلعل خارجة عن حسبان العفو فى او بل للتقوى حيث ما ويل الالقاء كعمرى اسبابه واليه وعود الاول اليه تعالى خارج عن نهج الصواب واراد بالاسباب النعم الظاهرة والباطنة وبالدواعى ارسال الرسل وانزال الكتب بالوعد والوعيد **قوله** والمعنى على ارادتهم جميعا للبخى ان تقول من قبلكم لغيرذى العقول كما هو تقتضى على هذا كون الجمادات بل الكائنات مطلوبا منهم التقوى وهو كما ترى ولعل بناهذا الوجه على ان يراد بمن قبلكم الامم السالفة كما فى الكشاف **قوله** وجعل تعليل للخلق القائل بها ابن الانبارى وجمع من النحاة والحق ان ورود لعل بمعنى كى قليل لانه غير ثابت فى اللغة **قوله** والاية تدل ان الطريق الى حيث علق الحكم بعبادته وحده على ما يشعر بالعلية ويؤذن بالاستحقاق من خلق المصنوعات النفيسة والانايقه على ما لا يخفى على من اهتدى بنور الفطرة **قوله** وان العبد الى المنازع فى ذلك المعتزلة وقد قالوا يقبح عقلا ان يتفضل شخص على آخر بنعم ثم يكلفه بالاتيان بامور شاقة تادية لشكر عليها منه بغير ان يوصل اليه ثوابا على فعل تلك الامور الشاقة ولو كان ايجاب العبادات فى مقابلة النعم السابقة كما يقولون لم يكن سبحانه متفضلا ومنعما بها بل كان كمستاجر دفع الاجرة الى الاجير قبل العمل هذا كلامهم **قوله** او مبتدا خبره فلا تجعلوا هذا الوجه بعيد وقريب منه جعله مفعول يعوف والجو منه جاء جعل الخبر رزقا لكم مصدر من رزق رزقا كما اختاره بعض المحشين من الافعال العام لتحقيق مصدره فى كل الافعال الخاصة والمراد بعض صار وتحقق

الظاهرة | الجادرت | اى

ما اشركاية من التلبس بالشى والاخذ فيه **قوله** فقد جعلت قلوص بنى سهيل القلوص بفتح القاف الابل الشابة والاكوار جمع كور بالضم رحال والجار متعلق بقربة وهو خبر مبتدا والمراد انهم لضعفهم وشدة خوفهم لا يبتدئهم عن منازلهم حال الرعى خوفا منا خذ اعدائهم لها **قوله** والتقرير الى التعبير النفلى هو الاصل فلذا المراد ه عنا اخويه والقول وصف الشى بالنفى المحض القول والتسميه من دون اعتقاد والعقدى وهو باعتقاد غير مطابق للواقع دولة تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا تحتمل القولى واختاره القرطبى والعقدى واختاره الشيخ الرضى **قوله** وذلك لا يستدعى ردلا يستدل لبعض القاصرين على عدم كرويه الارض وفيه ذكر كرويه الارض حتى يوعنى به كل منه وبه انه اذى حدس **قوله** جمع سماه كنواه وقد يقرا بالهمزة على وزن طلحه ولا يخفى ان مكان تغير السماء هو عند قوله تع او كصيب من السماء **قوله** المرو بالتراب اشارة الى ما عليه الاطباء من ان الماء لا يعد لبساطته **قوله** وادع عطف على جعل والوجه الاول يلائم مذهب الاشعرية وهذا يلائم مذهب المعتزلة **قوله** يتبعض لامور ثلثه ووجه الاول بيا والتبعيض من التنكير وسيما مع جمع القلة ووجه الثانى رعاية التناسب بين الطرفين والوسط والثالث ظاهر ولكن ان يجعل من تتمة الثانى واراد بقوله ليكون بعض رزقكم الاشارة الى ان نصب رزقا على المفعول لاجله فهو باق على مصدريته ومراده بعموم اخراج كل الثمرات بالمطر فجزاجشام لم خرج بدلا نعما

والتعبير

نخرج

نخرج بالانهار والقنوات دون المطر فان مياه الارض كلها من السماء كما يجى بيانه فى سورة الزمر ان شاء الله تع **قوله** ورزقا مفعول به لانه كان فى التبعيض والمعنى رزقا يعدم عليه مبنيه كما فى المثال الذى ذكره **قوله** لا نزار اداو ردد وجوها ثلثه حاصل الاول انها جمع الثمرة التى يراد بها على اوزانهم الكثرة فالكثرة حاصلة فى هذا الجمع ايضا وحاصل الثانى ان حكم جمع القلة مقام جمع الكثرة كالجنات فى الاية ودليل كم الكثيرة وبالعكس كالنفود لذكرا الثلثة وحاصل الثالث انه امتياز الجمعين انما هو حال التنكير اما مع التعريف باللام فكل جمع للكثرة **قوله** متعلق باعبدوا ذكر وجوها اربعة وحاصل هذا انه مترتب متفرع على مضمون ذلك الامر اى اذا استحق ربكم الذى خلقكم العبادة منكم ولم ترثم بها فلا تشركوا به احدا ليكون عبادتكم مبنيه على ما هو اساس العبادات وهو توحيده سبحانه وحاصل الثانى من قبل رد فى ما ذكره ورد بان شرط سببيه الاول منتف ولسيت العبادة سببا للتوحيد بل هو مبناها واساسها وقد يدفع تارة بان العرض الشى يجوز ان يكون لمجئ بعده وشبه الشى لعل حكمه واخرى بان العبادة قد تؤدى الى ترك الشرك كما ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وبها كما ترى **قوله** او بلعل هذا ثالث الوجوه وتوضيحه انه يقال انه مترتب على قوله سبحانه لعلكم تتقون لا للمشبه به بين لعل وليت كما ذكره القوم لان ذلك انما يجوز اذا كان مع الترجى شائبة من التمنى لبعد الموجود من الوقوع وهو يستلزم

سعد المعلين الذين هم من جملة المحسنين عن التقوى و بإباءة السبق لمحكم فصورة ما رشح منه التقوى لترجح ارها وكثرة الاسباب والدواعي اليها كما بل الاشتراك لعل مع الابنا السنة في كونها مرشحة لكون المعنى فيها على خطر الوجود والعدم فاشبهت الشرط بهذا ولاية يجب عليك ان حمل التقوى على ما هو منتهى درجات السالكين كما فعله المولف فانه جعل عدم جعل الانداد نتيجة لحصولها قبلها ولو حملت على اول مراتبها لكانت هي هو فلا يجيء الا ان يراد بها الاتقاء من العذاب على ما في الكشاف **قوله** او بالذي جعل هذا رابع الوجوه فيكون مبتدا خبره قوله الذي مانعة فلا يرد هم وقد نقل ان هذا هو ثالث الوجوه المذكورة في الكشاف والمولف لسبطه ولعله دليس من نسخة عند التامل فان كلام الكشاف صادق لحمل الذي جعل خبر مبتدا محذوف على ان يكون النهي مرتبا على مضمون الجملة اي هو الذي نصب لكم الادلة على التوحيد فلا تشركوا وهو كلام آخر لا حاجة فيه الى تاويل الا انه بالجر ليصح دخولها جزاء ولا لك لنعتي المبتدا معنى الشرط ليصح دخول الفاء في الجزء ولعله كان على المولف ان يذكره ايضا فانه وجه رصين لا غبار عليه ولا ادري باعث على الاعراض عنه وما يظن منه انه توهم ان كلامه هذا هو مراد صاحب الكشاف لما سبق الى الوهم من ان المراد بالذي جعل لكم اذا رفعته على الابتدا انه من بعد ما فاحمل **قوله** المثل المنادي كالمعادي والاستشهاد بالبيت على ان الند يجيء بمعنى المثل لا على انه يجيء بمعنى المنادي والمعبد فيه بمعنى النصير الموالي او الاعتقادي كما ذكره بعض الائمة على موضوعه فصار حالا وقيل هو بمعنى

هو منسوب الى حال من فما والاول اولى وهو صاحب الجراي ليس بها الحصر الحسب فكيف لمثلي **قوله** وتسمية ما يعبده المشركون الاندادا دفع لما يقال من ان المشركين انما يعتقدون في الاصنام انها شفعاؤهم عند الله تعم ولم يزعموا انها واجبة الوجود فكيف يصح جعلها اندادا له سبحانه **قوله** ولهذا اي ولاجل التشنيع ايضا ورد ما معقول اد من يعني الطبع وعيد وليس المراد بالالف خصوص العدد بل الكثرة لانها نهاية مراتب الاعداد المفردة الاصلية واذا انعدمت الامور اي امور الملل والاديان **قوله** وعلى هذا اي على هذا الحالة وعرضه دفع ما يظن من ان مدلول الآية اختصاص تحريم الشرك بالعالم والترتيب صحيح الفعل **قوله** مع ما دل عليه الظاهر الخ غرضه ان المعنى الظاهر الذي تفاهم اهل اللسان مراد ومقصود ايضا لان المقصود ليس الا المعنى الباطني فان ابطال الظواهر هو راي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء الى احد العالمين ولم يهتدوا الموازنة بينهما كما ان ابطال الاسرار مذهب الحشوية والجمع بين الامرين هو طريق اهل الكمال فقد فهم موسى على نبينا وعليه السلام من الامر بخلع النعلين اطراح الكونين فامتثل الامر ظاهرا بخلع النعلين وباطنا باطراح العالمين وكذلك الكاملون اذا سمعوا قول النبي صلى الله عليه وآله لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب او صورة يخرجون الكلاب من بيوتهم ثم يقولون اذا كان حفظ البيت لازما من الكلب الصوري فلا يبان تخلية بيت القلب عن الكلب المعنوي الذي هو الغضب اولى وقس على هذا نظائره فالوان

والحديث واما الموفق **قوله** فان لكل آية الخ هكذا ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله المراد بالظهر ما ظهر من المعنى الجلي المنكشف وبالبطن ما بطن ولم يظهر الا على من نور الله قلبه بنور المعرفة وبالحد في الظهر والبطن وبالمطلع ما يصعد به اليه فمطلع الظاهر العلوم العربية واسباب النزول والخاص والعام والناسخ والمنسوخ وامثال ذلك ومطلع الباطن تطهير النفس عن ادناس دار الغرور وترهيبها بملازمة الطاعات والرياضات الى عالم النور **قوله** التي بذرت بالباء الموحدة والذال المعجمة المشددة اي غلت والمراد بالمنطق البليغ والمعادة المعادات والمعارة الافراز والمعازة بالعين المهملة والزاء المعجمة المغالبة والمعادة بالمهملتين المضادة **قوله** والسورة الطائفة الخ هذا التعريف انما هو على مذهب من لا يجعل البسملة آية من كل سورة كما لا يخفى والمراد من كون اقلها ثلاث آيات اقل جنسها والا لم يصدق على شيء من السور ولو قال ليست اقل من ثلث آيات لكان اولى وقد سبق لنا كلام في هذا المقام عند اول تفسير الفاتحة

فتذكره

٢	٧	٦
٩	٥	١
٤	٣	٨

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ١١ ٢ ٢٢

١٠ ٣٣ ٤٤

شعر سلمان الفارسي رحمة الله عليه روي انه كتبه ودفنه في قبره فنجا من الفزع الاكبر ودفع عنه هول منكر ونكير

يا قاهرا بالمنايا كل قهار ∴ بنور وجهك اعتقني من النار
اليك اسلمني من كان يعضدني ∴ من اهل ودي واصحابي وانصار
في قبر مظلمة غبراء موحشة ∴ فردا قريبا وحيدا تحت احجار
امسيت ضيفك يا ذا الجود ∴ وانت اكرم منزول به قار
فاجعل قراي وحظي منك مغفرة ∴ ارجو اليك بها يا خير غفار
عليك ببر الوالدين كليهما ∴ وبر ذوي القربى وبر الاباعد
الهي عبدك العاصي اتاكا ∴ مقرا بالذنوب وقد دعاكا
فان ترحم فانت لذاك اهل ∴ وان تطرد فمن يرحم سواكا

ما نقل عن امير المؤمنين علي عليه الصلوة والسلام

لنعم اليوم يوم السبت حقا ∴ لصيد ان اردت بلا امتراء
وفي واحد البناء لان فيه ∴ بنى الرحمن اطباق السماء
وفي الاثنين ان سافرت فيه ∴ سترجع بالنجاح وبالثراء
ومن يرد الحجامة في الثلثاء ∴ ففي ساعاته سفك الدماء
وان شرب امرؤ يوما دواء ∴ فنعم اليوم يوم الاربعاء
وفي يوم الخميس قضاء حاج ∴ ففيه الله اذن بالدعاء
وفي الجمعات تزويج وعرس ∴ ولذات الرجال مع النساء
وهذا العلم لا يعلمه الا ∴ نبي ووصي الانبياء
انا عبد لفتى انزل فيه هل اتى ∴ اكتمه الى متى اكتمه الى متى
الوداعة الدنيا ودام نعيمها ∴ لام رسول الله فيها مخلدا

فليسلم عليه من قيام
بالسلام عليه من سلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين فيقول المفتقر الى الله الغني محمد بن احمد الحفري هذه تعليقات اتفقت مني على شرح الالهيات التجريد وقد جعلتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل التاييد **قوله** استدل على وجود الواجب الخ اختار المص قس في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل فيه عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المط وان كان كلها ممكنا فلا مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا

ورابعها ما قرره الشارح وهذا احد احتمالي كلام المص ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وناسب ايراد البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما تتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات يمتنع ان تصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تتميم جميع براهين هذا المط التي لا يوجد فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان العدم الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا اشتباه في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا

بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد فاذا لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولنا في اثبات هذا المط منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت وجود واجب الوجود بالذات باحد الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كمشعلة في ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها اثر عظيم في تقوية الاعتقاد **قوله** على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اقول اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض وان كان وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة

في تعريف القدرة عبارتين احداهما صحة صدور الفعل ولا صدوره واراد ومنها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنيهما ظاهر ومعناهما متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدمه ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان ينفى الايجاب المذكور ههنا باثبات انفكاك ذاته تع عن ايجاد العالم مطلقا في الازل ومع ذلك لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل الحق ان يقع في اثبات ان تاثيره تع في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة **قوله** واحتج على انه قادر الخ هذا الاستدلال انما يناسب ان يعني الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح ايراده من قبل المص اذ على تقدير هذا الايراد للقائل ان يعارض المص ويقول تاثيره تع في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج الفاعل الى شرط حادث لحاج الى شرط آخر حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بها ويلزم التسلسل في الشروط

الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل له ان يقول
ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم
التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف العلة
التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر
ويلزم التسلسل وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة
بل عند اكثر المتكلمين فلا يتم الوقوف الايجاب المذكور فكيف يصح استعمال
في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعرية لهم في ذلك الدليل على اثبات
ان تاثيره تع في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار
بل جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره
في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل
في الحوادث وكلاهما محالان ومحاصل كلامهم ان تاثيره تع ليس
بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون
المرجح نفس ارادة الفاعل والا لزم قدم العالم او التسلسل في
الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين
احدهما في قدم العالم او حدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل
المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمعتزلة
في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح
بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط
حادث

حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت
الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وهو الايجاب وجود الحادث
بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب
الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال
ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن تابعه فانهم ينفون الايجاب مطلقا
بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تع العالم في الوقت الذي
في الازل ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة او بالارادة
والاختيار يكفي الترجيح بدون مرجح قال المص في شرح الكشاف
والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا
بتخصيص آن اول الايجاد الوجود وعلة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء يقولون بتخصيصهم
على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة
يعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل
الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه
لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف
بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن التعليل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا تاثير غير الفاعل
وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب اسناده
الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار ان يختار احد

معذورية على الاول من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا اخفاء
في ان المص اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب قوله ويلزم
قدمه اى قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم ولزوم للايجاب
بالمعنى المذكور لا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه قوله
اذ لو كان حادثا لتوقف الى ذلك التوقف مع كون لزوم الحدوث
الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لما لم يتم الحدوث على
تقدير الايجاب بالمعنى المذكور والحال ان استلزام الى للمحال مسلم
لتقدم الشيء على نفسه قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
عن الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى
المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب
التام مشترك بين الموجبين الذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر
عند المص وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا لا يجوز
ان يكون لازما لاجتماع المنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور
وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث
مطلق اثره الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه
على شرط حادث قوله متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم
قدم الفعل المطلق عن حدوثه وذلك غريب قوله او مجتمعة
لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب
التام

التام ولا اخفاء عليك على انه تقدير الحدوث لزم التخلف عن
الموجب وذلك كاف فان قيل المراد التسلسل من القدم المذكور
في قوله يلزم قدمه الشخص او القدم بجميع الانواع ولهذا قال اذ
لو كان حادثا اى بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث
قلت الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء
كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه
سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص
فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا قوله وللمعترض ان
يقول لم لا يجوز ان يوجد الى اقول العمدة في اثبات حدوث
العالم اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه
فليس للمتكلم التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع و
الحديث ولذا قال المص غير معقولة اى لا دليل عقلي عليه فتجويز ما
مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت
اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار
ذاته لا يوجد جوهرا وهذا ما يوافق كلام الحكماء فان تهمة الى
التحصيل وان سلكت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما
هو برئ عن كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا صفة الاول تع لا غير
اذ لو كان فيه الوجود ما فيه معنى بالقوة سواء كان عقلا او جسما
كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج

الشيء من القوة الى الفعل انتهى ممنوع قول المص والوسائط عن مستوليه
ان الوسائط في ايجاد العالم الجسماني كما يقتضيه البرهان العقلي الدال
على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما
هو مختص بالمبدا الاول تع وهذا الاتيان في كون حركات الفلك
صادرة عنها قوله اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة
اليها المناسب ان يقال ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع
النظر عن الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة
عند المص غير زايدة على الذات ولا على الداعي وكان على
العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير
زايدتين على ذاته تع فكيف يمكن انفكاك الذات
المراد ليتنفي الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد
هو الايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح
الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان
تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع
عن الارادة التي هي غير زايدة على الذات والعلم بالاصلح
كما مر الاشارة اليه وسياتي لتحقيق ذلك ان شاء الله قوله
وهذا ما يقال من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الخ
لقايل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة
على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلم

بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة على الذات لا ينافي
القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكماء بمعنى انه ان
شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فيه بالحكمة
القديمة التي هي غير زايدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاصلح
على والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان
فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تع مع كونها غير زايدة على
الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فاللايق
بالمقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف
فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان
ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث
له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد فوجب ان يتقدم تلك العلة
عليه بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان ننقل الكلام الى علتها
فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا
لزم اجتماع علل غير متناهية مرتبة وهو باطل باتفاق العقلاء و
بذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة
عن المعلول قلت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان بينهما
تحققهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جاز عند الحكماء
لزمهم بل ان يلتزموا به لما مر واما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث
يتخلل بينهما زمان وهم كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة

القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث الزماني
فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا
مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم التزامه فالاولى
اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح
يقتضي احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة
التي هي العلم بالاصلح وسيجي تفصيله وتحقيقه ان شاء الله الحكيم قوله
بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء على الخلاف في
ان الترك اما فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل قوله لا يخفى
انضمام الارادة الخ هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله
فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وان يجب
الفعل ايضا ليست على ما ينبغي فانهما لا يناسبان الا مذهب
من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول التساوي في ارادة الارادة
كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللايقة في الاول هي ان يقال
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل
بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني هي ان يقال لزادا وجب
صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرايط اعني الذات مع كونه قادرا
مريدا للفعل الثاني في العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هذا
كيناقي ما ذكره بعد في شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد
تدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص اثباته

الارادة

الارادة الزايدة على الذات قال المص في شرح الاشارات
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته
بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء
بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك
الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير
زايدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا
يقولون بالارادة المتجددة لا يعرفون تجدد شيء عن الفعل اصلا
مع قولهم اما ان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما
باتباع الصدور في غير ذلك الوقت انتهى اقول لا خفاء في
ان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى الاتباع
الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح
كما فيما نقل عن المص سابقا فاما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص
فمؤدى هاتين العبارتين واحد والظاهر ان المراد بالاتباع الامتناع
بالغير وليعلم ان مختار المص ان الارادة مع انها غير زايدة
على العلم غير زايدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح
للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب ولكن ذلك على ما ذكر منه
في الابحاث الاتية قوله واما حال وجود الاثر فيجب وجوده
الخ يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي
امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل

انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق
في كلتي حالتي الوجود و العدم ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب
على اختيار كل من شقي الترديد قوله يعني تختار انها حال عدم
الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال وقايل ان
يقول لا يخلو ثاني الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على
التقديرين فلا تتحقق القدرة على المستقبل الى الجواب المذكور فيحتاج
فتطول المسافة في الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان
القدرة على الفعل اي القدرة الى ذاته قبله او حين وجوده
فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل و المعتزلة الى انها قبل الفعل
واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل
الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف
غير القادر وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق
كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان
نحوهما كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج اليها
القدرة و الجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى
القدرة التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته
وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا
قدرة فيه على الايمان فان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به

لاكان

لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيا في التكليف و القدرة التي هي
شرط ويمكن دفع هذا الايراد بان حال التكليف لا يتعلق الا بما
هو مقدور على تقدير وجوده و اللازم منه ان يكون المكلف
به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة
للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا
بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة
لا يقال ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك
التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول كفى في فايدته
كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا يقال ينتفي فايده التكليف
على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه
واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فايدة حدوث
التكليف لا فايدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان
اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا التاثير سواء كان مع جميع شرايط التاثير
في الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي
تكون مع جميع شرايط التاثير والكسب يتحقق الا مع الفعل وان اريد
بها القوة الناقصة التي تشترط معاها عدم تحقق جميع شرايط التاثير لم يتحقق الا
قبل الفعل والى الثالث ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان
الدليل الثاني دال على تحقق ذلك الذهاب فان قيل لعل المصنف
ذهب الى اختيار القول الثالث ولذا قال ويمكن اجتماع القدرة

في المستقبل مع العدم في الحال في جواب من قال شرط القدرة انتفاء
شرايط التاثير ففي حال العدم تحقق شرايط التاثير في العدم و في حال
الوجود تحقق شرايط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة في حال العدم
ولا في حال الوجود قلنا لا يثبت هذا التوجيه قوله ويمكن الاو
في توجيه ان يقال هذا جواب قول من قال القدرة لا يتحقق في حال
العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب
المص ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم الفعل
في الحال فهذا رد الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل
وجوده قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى ان
ليس شرط انتفاء كون الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان
الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا
ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر
فيكون العدم الاصلي مستمرا اذ لا ينافي تعلق القدرة بابقائه وايضا
يكفي في كون طرف النفي اثرا بمعنى استتباع ان القادر لم يشا فلم يفعل
فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة
الى رد الدليلين المذكورين في الشرح قوله اي قدرة الله شاملة لجميع
الممكنات الخ اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة
يكفي علة للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف بامكان الصدور عن الغير
بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن الغير له

امكان

امكان الصدور عن الواجب تع سواء كان الصدور بالواسطة او بلا
واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فني
لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا الى ان الممكن باعتبار ذاته لا شيء
محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا يكون عنده وقوع جميع
الممكنات بايجاد الواجب تع وقدرته ومن جوز كون الممكن موجدا كاللام
جوز ان يوجد الواجب تع جميع حركات الاجسام ثم ان القادر على
ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان الواجب
المؤثر بجميع شرايط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع
بالنظر الى علمه بالنظام اللايق اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض
او مطلقا مع الاتفاق في ان صدور غير الحركات من الجواهر انما
هو في الواجب تع واما قدرته على الاطلاق فهو متعلقة بجميع
ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله لانا ان الامكان علة المقدورية
اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر وان تاثير لا امكان
له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق المليين ثبت
بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم
الخ اقول لما كان مقدورا المقدور للشيء مقدورا له فوجب انتهاء
جميع المقدورات الى الواجب بالذات ثبت شمول تعلق قدرته
بجميع المقدورات قوله فان المعتزلة القائلين الخ اقول المعتزلة لم
ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تع بافعال العباد بالنظر الى مجرد

ذاته بل انما يقولون بتعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل
في ادلتهم قوله هذا الاستدلال بناء الخ لا يخفى عليك انه لا فرق
بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما
اعتقدوا ان ليس المؤثر تأثيرا الا الواجب الوجود دفعوا منع
كون ممكن غير مقدور للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدور له تعالى عدم
امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر
عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان
نقول كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى باعتبار
كونه فاعلا اى بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الخير الى
لا يلزم من كون الشىء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلق بقدرة الواجب
المستجمعة لجميع شرايط التاثير قوله فعلى قاعدة الاعتزال الخ
اقول على قاعدتها لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية المعدومات
الممكنة مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرايط التاثير بل من تعلق
الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة
بمعنى ان لو اراد ما له تلك الخصوصية لم يقع بقدرته قوله وعلى قانون
الحكمة لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل
من كان له امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات
الذي هو اعتبر ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود
في عدم الصاقه بالايجاد في قبول الوجود وقبول الممكنات عندهم

في الممكنات تدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار قوله جاز
ان تستعد المادة الخ هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن الواجب
قوله وعلى التقديرين لا يكون الخ لا يخفى ان المدعى ان نسبة
الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة الى جميع الممكنات التي هو
امكان صدورها عن الواجب على السواء وان نسبة الذات من حيث
بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي
لها امكان صدور عن الغير على السواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين
قوله اعظم الثنوية الخ شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض
فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من ان يستند ودفعها بان
يقال الاشياء على خمس احتمالات احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا
وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر
ورابعها ما يكون خيرية غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر والموجودات
الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر
عنه قسمان من الاقسام المذكورة اى القسم الثاني الذي ليس فيه الشر
والقسم الرابع الذي خيرية غالب لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فقول الثنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه شر ما
الزامهم بان الله تعالى مبدأ لكل شيء خيرية غالب وقد نقل عن ارسطو
الملقب بالمعلم الاول انه كان الكلام في دفع شبهة الثنوية قوله وكانهم
ارادوا الخ وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة العدم والامكان

والمجوس منهم الخ قال المجوس ان ايجاد اهرمن لسبب من الشر بل انما
الشر يوجد ان اوجد اهرمن ويكون جميع الشر انما يصدر من اهرمن
والجواب منهم الواحد لا يكون خيرا الخ اللهم الا ان يراد من قولهم
خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شرا شرا محضا ولهذا احملنا النور على
الوجود الذي وهو خير محض والعدم الذي هو شر محض او نوع ما قال الشر يراد
والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق قال والاحكام
اى احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه الخلل و
النقصان ويشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال
من بواسطة يدل على علمه تعالى بذاته قال والتجرد اى تجرد الواجب
وهو على المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج
الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والالوان
يدل على علمه بذاته اولا وثانيا بواسطة يدل على علمه تعالى بافعاله ثانيا
وفي هذا الدليل تامل فيه ان كنت ذا شوق فانه لا يظهر الا
لاهل التامل والذوق قال والاستناد كل شيء اليه هذا الدليل على تقريره
الشارح انما يدل على شمول علمه تعالى بجميع الموجودات كلية كانت او جزئية
بعد ضمه الى دلايل اخر دالة على علمه تعالى وعلى هذا امكن حمل قوله
والاخير عام اى الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه ما فيه من الخفاء
ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلي الاولين يدل لان على اصل العلم
وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات الى

العلماء وذوات بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة ليكون الفاعل اشرف
واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه
تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية
ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم
يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات
التي منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء و
كان فياض العلوم ومعلمها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم باخذ من الوجهين
المذكورين يثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور
العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظن انه لم ينف احد من
العقلاء علم الواجب بالذات تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي
قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه
الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم
الزايد على الذات كما يشير به دليلهم قوله وجاز ان يكون فوق
ما هو الكل في الخ اى جاز عند المتامل في اول نظره والاولى ان يقول
يجوز والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد
اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الثاني في قوله
وخفاه المذكورين على بعض العقلاء جاز هذا اشارة الى ان بعض
العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية الخ اقول العلم يتمسك في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات

كانت او جزئية بالادلة السمعية وح لا يرد ما اورد عليه قوله وان
لم يخطر بالبال كون المرسل عالما اراد بالخطور الخطور التفصيلي لكون
الالتفات بما يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول
العلم بان لا يكون معلوما بالشرع يرد عليه ما اورده عليه الشارح بقوله
ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم و
بجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من الممكنات
في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم المقدم على ايجاد
في الاعيان ح لا يرد ايضا الايراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل
حاصل كلامهم هنا ان المانع عن التعقل انما هو المادة وعلائقها قال
بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته وجود المدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته
لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا ذاته ومدرك ذاته يجب ان
يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك
ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي يدرك ذواتها
لا يصح ان يكون مقارنة لمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور
المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها والا لكان وجودها
لغيرها وكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد
بهذا ان القوى الجسمية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها ثم
قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية

الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره
كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى
الموجودات هو الوجود المستغني عن المهية واضعف الموجودات
ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فاوجوده اقوى الموجودات فهو اقوى
في باب المعقول انتهى اقول واضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة
الى انه يكون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف
وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف
اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك يندفع اعتراض
الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور الماهية المجردة
عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شان
المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو
كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي
اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي ماهية لغيرها بل ماهيتها ماهية لها وهي
مجردة عن الهيولى الاولى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها
ان عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم للادراك بانه عدم الغيبة عن
الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لا شيء بعده التي عن نفسه
وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته
ثم ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء
بنفسه ورفع الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا

على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا
على العلم فاندفع النقض عن الهيولى فان الوجود هو الظهور او يستلزمه
فالموجود بالفعل الذي هو موجود بنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه ونظير
هذا ما قاله الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه
وظاهر بنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان
تازلتان منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد
فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة
هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذا معقولية لذاته وعقليته لذاته
فوجوده اذا عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان
المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها ليس يعكس الموجبة الكلية حتى يكون كل
ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل
او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان
يعقل فاذن انما ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل
او بان يتغير فيه شيء حتى يصير كالحال في المعقولات بالقوة التي
الى تجرد تجردها عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في
المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى
يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته لانه
لو لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل
هف انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عاقل

الاثنية

الاثنية المجردة عالمة وشارعا لمبتها ليس الا تجردها وعلى هذا الحكم
الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجردا ثالثها في التفتيش عن احوال
النفوس المجردة الاثنية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات
علم الباري تعالى جل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود
وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على
الواجب فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل بحسب ذاته قوله واما
انه تعالى عالم بذاته لا يخفى ما في حمل عبارة المصنف على هذا الوجه و
الاولى ان تحمل عبارته على احد المعاني الثلثة المذكورة سابقا
قوله اما الاول فلان العلم تقرير هذا الدليل على النهج الذي
في المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه
اما الاول فلان التعقل حضور المهية المجردة عن العلائق المادية للشيء
المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجرده غير غائبة
عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبداء لما سواه والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فقد انتهى عبارته الى ما ذكره واورد عليه جميع
الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول
اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم
له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المتحقق بكل منهما حاصل
قوله ويرد عليه اما الاول ح قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم
اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع

نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفع عن عبارته بان مراد الاشارة اليه هو انه لما كان نفس الانسان عالما بالعلم الكلي وذاته بذاته تحدس من ذلك ان التعقل عبارة عما ذكره او عن لازمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود كما مر **قوله** فلم لا يجوز ان يشترط فيه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم بعلم من علم الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فتجرده لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فهو ممنوع لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح فان اعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو المذكور في المواقف فهو لاجل اندفاع المنع الا انه يحتاج الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها ثم **قوله** واما ان العلم بالعلة يوجب العلم اقول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد

فيكون عالما بذاته وذاته تعالى علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي وليعلم ان لواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار بيان ذلك ان حقيقته يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا اذا كان موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومن المعقول البسيط انه لا يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا انكلم بكلام كثير خطر بالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان يتلاحق كما عند بل ما عنده البسيط اشد تجريدا انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما والتغاير بينهما انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وثانيهما علم تفصيلي هو عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشرع وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات

حاضر بذاته مع ما هو مكتوب فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما تحته وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد والى هذا ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فمن اين الاستلزام حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا

واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانها او بطريق اخر هو قيامها بامر اخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصورة القائمة بغير الشيء لا يكون علما له كما الالات ولو فرض ان يكون ذلك الامر الة لادراك العلة كما ان الحواس الة لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعقولات الى الالة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلولات لزم ان يكون جميع ذرات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الى علم لمعلول هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة غير حضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء كان صور المحسوسات او كانت صور المعقولات فبطريق اخر هو قيامها بامر اخر حاضر بذاتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الانكشاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب بالذات تعالى الى معلوله في امر غير كمالي كالانكشاف اللازم القائم بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقوله كل علة بالعلة لانه بذاته مستلزم للعلم بالمعلول

قبل ايجاد المعلول فان اريد العلم بالمعلول و للعلم التفصيلي الذي
هو مغاير لذات العلة او بالعلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول
على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة عند العالم بمعلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم
التفصيلي كان ثم وان اريد بذلك القول ان علم بالعلة بذاته مستلزم
للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من
علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات
مسبوق الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد به ان علم بالعلة
بذاته مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا
بلا محذور اذ لا يلزم من سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة
علم له بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان للمليين واساطين
الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان ولم يكن
معه شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد
الموجودات العينية على نهج ما هي في العلم المقدم وقد اشار بعض
الى هذا المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل
ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي
معقولاته وان كانت امورا موجودة فيه فليس مما يتصف بها
او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود لذاته هو بعينه كونه مبدا
للوازمه اي المعقولات بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده

ما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لامور ينفعل عنها او
يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه شيء
يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور
معقولاته لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك
الصور لكونها مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها
عنه نفس معقوليتها له فمعقول لانه اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال
بعد هذا الكلام وليس يجده اي الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعلومات
بل يجده بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالم لان له
تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور
المعلومات مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته
حقيقة يصدر عنها معقل المعقولات كان المعقول البسيط عنده
علة للمعلومات المفصلة الى آخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان
العلم المقدم عين ذاته قلت لما كان ظاهر كلام السابق يدل على انه اختار
مذهب الحكماء ليس الملطور ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد
على الذات وجب حمل الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات
كثرة عنده على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات
العينية وهذا العلم المقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة
والمذهب الثاني ان اول ما صدر عن الواجب الموجود بالذات جوهر

فيه جميع صور الممكنات وهو اختيار فالس الملطي فعلى مذهبه يكون
الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير للذات الواجب بخلاف المذهب
الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب
وصاحب الشفاء فيه متحير بين المذهبين يأتي كل منهما واختار في
الاشارات المذهب الثاني الاختيار بالنسبة الى الجوهر العيني الاول
بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم المتقدم المعلوم
نحوا من الايجاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات الواجب تعالى عند
اهل التنزيه ويؤيده هذا الاختيار اختيار تابعيه من صاحب الهداية وبعض
هذا المذهب واما الم فلم يتعرض ههنا لنحو العلم الكمالي المقدم على
الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات فهو كالف صاحبها
فاختار المذهب الثاني في المذهب الاول لم الامور المذكورة في
الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي
ذكرته اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عنده
ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه كان الكاتب
مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن
وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم
كان في حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الا الاول
باعتبار الاول وعلى الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاته
فهو بالاعتبار الاول وهو في تلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى
شر

شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني
فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات
وادراك الاول تعالى بالاعتبار الثاني المالذاته فيكون تعين ذاته لا غير
يجد هناك المدرك والمدرك والادراك لا يتعدد الا بالاعتبار
للمعلومات الموجبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات وتعددها
المدركات والادراكات ولا يتعدد ان الا باعتبار وتغاير ما
ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا
التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المص
رحمه الله روحه قال و التغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم
والعالم في علمه تعالى بذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات
بالذات التي هي الموجودات العينية و الصور الادراكية فهذا الكلام جواب
عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة
بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري
كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير
وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق
المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في العلم
الاول تعالى بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عين الصور
العقلية التي هي معلومة بالذات غير العلم بها من حيث هي منكشفة معلومة

هي منكشفة بذاتها علم واليه منهم من نفى عنه قوم العلم بالعلم لاستلزامه
التسلسل في مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري
كما عرفت وأما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلانه
ما ذهب اليه المصنف من ان العلم والعالم والمعلوم واحد في علم الاول
بذاته كما نقل عنه في الحاشية الثانية **قوله** ومنهم من قال الى
قوله والى هذا المعنى اشار الاشارات انتهى ومنهم من التزم ان العلم
صور مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا
التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين سابقا ان
تعقلاته تعالى صور متباينة متقررة في ذاته تعالى وذلك لانافي وحدة الذاتية
ورده المصنف في شرح الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان
العلم ليس بصور مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا
يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي
صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا
من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك او بتلك الصور فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته

عنه اخلا غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصور العقلية شرط في
تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو
شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول
فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون
هي حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله وللانسب في العلم صور مغايرة
للمعلوم الخ ولما كان البيان سهل المأخذ بادي الرأي لم يلتفت اليه ودفع
الظن المذكور لانه منشأ للحكم المردود المذكور **قال المص** لان نسبة
الحصول لمعنيان احدهما ان حصول جميع المعلولات التي منها الصور الادراكية
لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف من
حصول الصور الادراكية لعللها القابلية التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة
ثم ما نقل عن المص وثانيهما ان حصول المعلومات للفاعل المستقل بالاقتضاء
في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما مر نظيره في كلام المص
المنقول ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او منه
او المصور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الذات ان الصور الحالة
والحسية كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول **قوله** وذلك بالوجوب
لم يذكر الشرط الاخر الذي هو المعطى اي قوله لما كان حصوله للقابل علما كان

للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى قيل عليه ان
ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء في
السنخ العلمي ووجود الجسم في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا
يرتبط بالعلة الا بحسب النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح
للعلم او العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة ولا يجدي تحقق نسبة اخرى وان
كانت اوكد من تلك النسبة بل لقائل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة
السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ
الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف بطريق اولى مع ان
هذا مما لا يقول به عاقل اقول قد تقرر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول
للمجرد من حيث هو حصول بل من حيث هو منشأ للحضور عنده وليس لخصوص
الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور
المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا شريك الغير يقتضي الحصول والحضور
اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية
لها وعن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية
الحسية لها والى هذا اشار من ان منشأ العلم ليس الا الحضور الحصول للمجرد
عنده وان اقتضاء نسبة الفاعلية لها اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق
المدبرية لها واما منشأ اتصاف الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف
كما مطلق الحصول سواء يرتبط بغيره او باللام او بغيرهما بخلاف منشأ العالمية فانه
ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول عنه وللحصول

عنده

عنده مما حصل تحقيق المحدانه كما كان علم الاول تع بذاته عين ذاته كذلك
يكون علمه تع بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد
تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان
الاول تع عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا
في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول
فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول
له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول تع اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى
عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب تعالى وكان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول الواجب تع تعقل تلك
الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تع مثقال ذرة من غير لزوم محال
من المحالات المذكورة وهذا اصل ان حققته بسطته انكشف لك كيفية احاطته
تع بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تع وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
انتهى وليعلم ان للعلم معاني ثلثة احدها الاثر العلمي الاضافي المصدري الذي
يشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم المفتقر
...العقلية ... في الجواهر العقلية ... اللهم الا ان يراد بالجواهر ... شامل للنفوس ايضا ... المحشي

بالذات عند المدرك او غير الغايب عنه او غير مخفي عنه كذلك وثالثها ما يعتذر به
على استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذا والابحاث المذكورة اندفع جميع
السؤالات الخمس المشهورة التي احدها ان صفة العالم يستحيل العلم فوجب ان
يكون العلم قايما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين للعالم
كما مر وايضا فاعرفها بان يق ان صفة العالم انما يشترط في العلم الانتزاعي المصدري
والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي
الحقيقي فان جعل صفة العالم ما جوده من العلم كان اشتقاقه جعليا وهو يجتمع ما ينسب اليه العلم
الحقيقي سواء كان عين العلم العالم بنفسه او ارتبط به العلم نظر ذلك بما قيل في الموجود
الماخوذ من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان
يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يق هو من حيث هو علم
متقدم عليه وسبب له من حيث كونه معلولا في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان
يق ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغاير بالاعتبار
فهو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه موجودا في الخارج
بان يق ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو
علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يق ان هذا العلم الذي هو عين ذاته تع علم
تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان
نسبة العالم بذاته المنكشف بخصوصيته الى شيء الذي يتميز به كنسبة الصور الادراكية
المخصوصة لكل شيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلما مر قال صاحب الشفا واعلم ان
قد يوخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة من الموجود
بالعكس

بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان توجد فلا يكون وجدت فعقلنا ها ولكن عقلنا ها فوجدت ونسبة
الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة الى الصورة البنائية
سواء هذا فاعلم ذلك فان الغايب المطلق على الشاهد الحاضر وبذلك التحقيق
يندفع السؤال الثالث وهو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلولات
على سواء لا يصح ان يكون امرا واحدا علما بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان
يق ذلك جائز في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم
العقلي هو الحاضر المنكشف بذاته وكلام المص يدل على الموجود المنكشف بذاته
هو العلم واندفاعه ظ قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية
او غير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية محسوسا او معقولا لاجراء الدليل
المذكور في كل منهما لان الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا
ادراكية كلية قوله فاما ان يزول ذلك زوال ذلك العلم بان نعلم مثلا ان زيدا
ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة لا بان نعلم انه ليس في الدار
على الاطلاق لان المطلق لا ينافي الوقت ولا بان نعلم انه ليس في الدار
في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق
الذي كان فيه كذلك في الدار وعلى المتغير ان لا يكون هذا ذلك العلم الاول
لكن لازما موجبا للتجهيل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود تع كما
فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تع لان ذلك العلم لا يستلزم
زوال المذكور ولا عدم الانعقاد المذكور كما لا يخفى ولا يكفي الجواب مطابقا

لاجراء الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق المذكور هو ان
يق اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ما في آن حضر عندنا جزئي او في آن حضر غيرنا
فذلك الجزئي الاولى في آن وجوده لزم التغير علمنا والواجب الوجود منزه
عن ذلك التغير ولو علم من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تع عن ذلك ويمكن حمل
الشرح على هذا التقرير بعون الله قوله لان العلم عندنا الخ هذا انما يناسب
المذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار المص في العلم كما مر بل
المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في
المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور
الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب
الوجود كتغير الايجادات وايراد المص بقوله وتغير الاضافات قوله
قال الحكماء علمه تع الخ اقول وجب اولا ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر
ضعف تاويل المتعصبين لهم ثم ذكر التحقيق الذي لا محيد عنه فاقول قال صاحب
الشفا فيه انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته تع عاقلا للمتغيرات مع
تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو آخر فانه لا يجوز ان
يكون تارة تعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون
لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع
الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة
وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة
وعوارض مادية ووقت وتشخص وكل صورة خيالية فانا ندركها من حيث هي محسوسة

او متخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له
كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على
نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض وهذا من العجايب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى
واقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة لا تنكشف
عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف
عنده تع باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره وذلك ادى الى انكار
صريح انكار علمه تع بالجزئيات ولذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك
فان واجب الوجود تع مبدأ لوجود الموجودات الكائنة الفاسدة سواء كانت كلية
او جزئية فيصدر عنه منكشفا اذ لا مانع من الانكشاف فاقول فان واجب الوجود
تع يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية وعقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين
ولا يحتاج في ادراكه تع الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان واجب
الوجود تع مبدأ لكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان
المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تع باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك
علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات تاما لا باعتبار الوجود
العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تع لا يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تع
عن ربك اشارة الى عدم الخفاء ذرة من الذوات باعتبار الوجود العيني وقوله

تع ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين اشاره الى ان الحضور باعتبار
الوجود والعلم المقدم على الايجاد العينى فان جميع المبصرات والمحسوسات حاضره
بذواتها عنده واجب الوجود تع فى اوقات كونها موجوده فى الاعيان
والتغير فى حضورها انما يكون تغيرا فى النسبة والاضافة لا فى الذات ولا محذور
فيه كما اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكن وهما يتعلق بهذا المبحث ان
جلعة من محققى الفلاسفة اتفقوا وقالوا انا نحكم نكونهم فى ذلك لو قالوا
بان بعض الامور ليس معلوما له تع عن ذلك علوا كبيرا كما قد المتاخرون من كلامهم
منشا ذلك انهم حسبوا ان تصور المهية المانع من الشركة بواسطة امر مخصوص
ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وما لم تدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك
كليا واذا ادرك وقيد المهية النوعية صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا
ان كون علمه تع بالجزئيات على الوجه الكلى مبنى على عدم علمه بهذا المخصص وكذا
هذا الحسبان عندهم بان الحكماء ينفون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تع بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح
عند من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك
لا التفاوت فى المدرك فهم يثبتون علمه تع بجميع الامور الكلية الموجودة بحيث
لا يشذ عنه شئ من الاشياء بل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء
ولكن علمه تع بها على وجه لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس
كالتخيل فهو مدرك له تع بطريق التعقل وكان كثير من الصفات خفية
وان كان ذلك فى غيره تع كما لا كذلك الادراك التخيلى مثلا فعفى خفية فهم كما

علمه تع بنزر من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراك جميع
المحسوسات والمتخيلات ولا يشذ فى الاشخاص المادية ما ليس لهم له كلية حتى لا يمكن
ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر بكفرا سواء تم دليلهم على ذلك
او لا وسواء طابق الواقع او لا انتهى اقول فى تاويل كلام الفلاسفة على ذلك
الوجه تامل لان حاصل التحقيق الذى هو مبنى ذلك التاويل ان يكون تخصيص واحد
نوع واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه
بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الاخر
بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وههنا بلا ثالث احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لكل من العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضورى
شبهة على هذا الاحتمال فى ان هذا المعلوم اذا كان مانعا عن فرض الشركة فيه عند
كان مانعا عنه عند الاخر ومنه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض
واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات
للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له فى تصحيح التاويل المذكور
كما لا يخفى وثالثها ان يكون التخصيص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم
بالعرض للاخر وهو قسمان فى بادى النظر وان كان ثانى النظر يظهر بطلان احد
القسمين وصار القسم الثانى حكم الاحتمال الثانى فى الجملة للاختصار فان
المكنات المتغيرة التى هى معلومات له تع ابتداء الحوادث المتغيرة ان
كانتا معلومتين بذاتهما للواجب الوجود لزم التغير فى علمه تع المتعلق بهما فى
الشهود العينى والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين له تع الا بالعرض اى بالعلم

المقدم على الايجاد لزم ان يعزب شئ عنه باعتبار الوجود العينى تع عن ذلك علوا
كبيرا وهذا هو الذى نتعلق به كونهم واليضا ذلك بنافى قولهم ان الكشاف العلم عنده
ذاتها مستلزم لانكشاف المعلول عنده فنقول هذه الجماعة من ازانا نحكم بكونهم فى
ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تع عن ذلك الخ ان كان فى العلم
المقدم على الايجادات العينية لورد عليهم ان كلام المتاخرين فى التكفير ليس الا
فى العلم الذى هو بعد الايجاد وهو الحضورات الزمانية التى لم يتحقق قبل الايجاد
وان كان فى العلم الذى هو بعد الايجادات فيكون التشخص المتشخص بذاتها متحققا
فى الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم الذى هو عبارة عن
الحضور بل الحاضر بذاته ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون الجاده
مسبوقا بالعلم الحاصل لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تع بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم
المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم فهم نفيه وان ارادوا به العلم الذى هو
الحضور المتجدد الزمانى صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق كونهم واليضا
ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تع بجميع الامور الكلية الموجودة الخ فانه ان اريد به العلم
الذى هو الحضور الزمانى الذى هو باعتبار الوجود العينى فلم يخف على احد عدم الكلام
فى كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك يتعلق كونهم واليضا ظهر حال قولهم فكل ما ندركه نحن
بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تع بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل
ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما
سواه او ما يقارنه فعاده غير مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط للغيرة يسمى محسوسا
ورد

ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بالة
المدرك بل بحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة
ورد عليه ان هذا هو الذى نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير وتعلق به كونهم
النفى كونهم واليضا ظهر حال قولهم بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراك
جميع المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات
ادراكها باعتبار الحضور العينى ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما نقل
عن صاحب الشفاء وفيما قال فى الاشارات مع قوله فالواجب الوجود يجب ان
لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض
لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه تع بالجزئيات على الوجه المقدس العالى
عن الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ربما وقع ذلك الخسوف الجزئى
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو
الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك فيزول مع
زواله وهذا القول كفر صريح تع عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولذا وما نظره حكم الزوال
يكفر قائله وان اريد باثبات ادراكها باعتبار صورتها الظلية لا باعتبار حضور
ذواتها بحسب الوجود العينى ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول والثانى ظهر حال
قولهم ولا يشذ فى الاشخاص المادية ما ليس له هيئة كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل
الخ فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالى
بكفر قائله كما مر واما قوله فى تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا
التفاوت فى المدرك ففيه بحث حاله فى الحواشى السابقة فى مبحث المشخص وما يتعلق

هذه المبحث ما قال المص في شرح رسالة الفنا في تحقيق العلم ان الحكماء الطاهرين
قالوا انه تع عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لايكن ان
ينكروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة وكل موجود فهو مسلسلة التابع
الى البارئ تع الذي هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة
يستلزم العلم بمعلولها وان علم البارئ تع بذاته اتم العلوم فالتزم بهم ان
تعترفوا بعلمه بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وبين ان توردوا بانثلام احدى
المقدمات المذكورة فادعى المص ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض ما هو
الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لمعارض الادلة السمعية
فقال واذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بالة
جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه
ويحكم بوجودها ويفوت عنه ما لم يكن وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل
يقول انه كان او يكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي يكون ان يشير اليها
ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة اي بعد عنه واما المدرك
الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي
حادث يوجد في اي ان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده او قبله
من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يدل ما يحكم المدرك الاول بان الشيء
ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في
غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي
جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يوجد في جميع جهاته وكم الابعاد

على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك
او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته جميع الازمنة و
الامكنة اليه نسبة واحدة وانما تختص بالان بل لفظ هناك الاشارة الى مكان قريب
من مكان المجرد المذكور فسلم لانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه بل مكان
ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل
مشيرا الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا
فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد
عليه شيء من تلك الانظار لان جميعا مندفعة اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في
كلام المحقق اعتراف بان بعض معلولاته تع غير معلوم له تع فان الجزئيات المذكورة معلومة
له تع بالاطلاع الحضوري لا بالصور فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاطا اليها
على نحو احتياج الساذج الحضور والغيبة فهما معلومان له تع بالنسبة الى الممكنات
واما بالنسبة اليه تع فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضورها من شانه الغيبة او
المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني و
مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة
اليه تع نسبة واحدة انه تع غير مختص باحد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع و
لا يعزب عنه تع ما يوجد في احد الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة
والامكنة حاضر لديه وانما عنده تع كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات
والعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي هي النسب بينه تع وبينها كما يدل عليه قوله
انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تع وبينها والعلم

ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين و
مكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة
كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله
ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تع لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال او
زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم
انه لم يحكم على شيء بانه موجود في ان وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله
منزه عن ان يكون بعض الازمنة ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حالا بالنسبة الى زمان
وجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى
اخره فدفعه بان يختار الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه اذ قوله الكلام
الحكم بخلافه على شيء بانه موجود هناك الخ لم يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق في
تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان الواجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه
كلي لا جزئي انه تع يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تع شيء منها
لا انه تع يعلم بعضها ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان الممكن وهذا منهج صحيح في
في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين اليه بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع
الى كلامهم من المتاخرين تكلف في تاويل كلامهم او بهذا المكان او بذلك
المكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم قدام او خلف او تحت او فوق وقع
وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها
هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في
هذا الكتاب فانه تع يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب

عنه علم شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكروا ان العلم بالجزئيات على
الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية في وقت
معين ومكان معين وكان ان البارئ تع لما انه عالم بالمذوقات والمشمومات
والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون
له حواس جسمانية ولا يمتنع ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات
المتغيرة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه تع لا يمتنع في تنزيهه بل يؤكده
ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب
التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى واقول
كلام هذا المحقق في هذا المقام صحيح من اوله الى اخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه
ما اورده سيد المحققين من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا
بان بعض معلولاته تع كالجزئيات المتغيرة على وجه يدرك بالالات
الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له تع غير ذلك مع ان القاعدة
المذكورة يقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد
واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بالة جسمانية غير زماني
ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظ الفساد لان نسبة الزمانيات الى
الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا بالانطباق
فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير زمانا ولا
شك ان المجرد المدرك لا بالة جسمانية مع انه بريء عن التغير يصدق عليه
مع الزمان في الوجود ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة

وافده فان اختلاف نسبة الشی الی الزمان یکون علی وجهین احدهما باختلاف
ذلک الشی کالحادث الیومی فانه فی الیوم لکونه معه فی الوجود لا فی الامس
لفقدانه فیه والثانی باختلاف الزمان کالفلک فانه فی الیوم لکونه معه فی الوجود
دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذکور الی اجزاء الزمان
من هذا القبیل فانه فی الیوم فی الحال لکونه معه فی الوجود لا فی الامس والمستقبل
لفقدانهما لا لفقدانه وفی الزمان الماضی فیه لا فی الحال والمستقبل
واما ثانیا فلان قوله لا نحکم بالعدم علی شیء من ذلک غیر تام وکذا قوله لا نحکم
علی شیء بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الی اجزاء الزمان
یختلف باختلاف اجزائه وعلم لا یجوز ان نحکم بعدم ما هو معدوم فی الحال مع علمنا
بانه کان فی الماضی او یکون فی المستقبل کما انا قد نحکم بعدم شیء فی الحال مع
ذلک العلم وان نحکم بان شیئا موجود الآن حین کونه مع هذا الآن فی
الوجود دون آن آخر فان الاشارة الی الآن لیست حسیة حتی یقال ما
هو بری عن المکان لا یصح ان یشار الیه واما قوله لا نحکم علی شیء بانه موجود
هناک او معدوم فان اراد المذکور ان مراده انه تعالی یعلم الجزئیات بوجه
یشابه الوجه الکلی وان لا یتغیر العلم بها وهو ما اختاره الشیخ توجیها لکلام
المعلم وما قال الحکماء الآتی ولا یخفی ما فیه ویمکن ان یرجع قوله البعض الی تحقیق
المعلم کما لا یخفی قوله علمه تعالی لیس علما زمانیا الخ اقول لا شبهة فی ان
علمه تعالی بالجزئیات باعتبار وجودها العینی وهو عبارة عن حضورها بالمادة
باعتبار ذلک الوجود زمانی ای واقع فی الزمان فان الحوادث لما کانت

محمد

مختصة بازمنة معینة یکون حضورها باعتبار الوجود العینی مختصا بتلک الازمنة
المعینة ولا یخفی اما ان یکون تلک الحوادث بعینها باعتبار الوجود العینی
اعلاما بها او حضورها باعتبار الوجود العینی علما بها وعلی التقدیرین کان العلم
بها باعتبار الوجود العینی زمانیا ای واقعا فی الزمان فی العلم المتقدم علی
الایجاد لیس زمانیا وفیه اصلا وهو اما اجمالی هو عین ذات الواجب
الوجود ولا یخفی ان الجزئیات باعتبار هذا العلم معلومة علی الوجه الجزئی
فان قیل انها معلومة علی الوجه الکلی باعتبار هذا العلم فهو انما یصح باحد
هذین التاویلین اللذین وقعا فی عبارة المص وبعض الفضلاء واما تفصیلی فلا حاجة
فیه الی احد هذین التاویلین فان الجزئیات قبل الایجاد الخارجی انما یعلم علی
الوجه الکلی فان کل متشخص من الاشیاء من قبل الایجاد یکون معلوما بوجه کلی منحصر
فی شخص وفی وقت الایجاد یکون معلوما بذاته علی وجه یکون مانعا عن
وقوع الشرکة فیه قوله واما علمه تعالی فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت
ان علمه تعالی الحادث المتعلق بالحادث باعتبار الوجود العینی مخصوص بالزمان
فیتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتباریة الحادثة المخصوصة بالازمنة
کالایجادات وفعلیة التکلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل
کما وقع فی القرآن المجید قوله اذ الحال ماض وزمان حکمی هذا ان ارید
بحکم القدیم لم یناسب هذا الا بمذهب الاشعری وان ارید به مطلق الحکم
الحادث والمطلق فلا یدل علی ما هو المط والصواب ان یقول الحال زمان
فیه وجودی وتکلمی والماضی زمان قبل زمان وجودی وتکلمی والمستقبل

ازلیاتهم

زمان بعد زمان وجودی وتکلمی قوله فی کلام المحاکم ان ارید بهذا
العلم العلم الذی هو عین ذات واجب الوجود تعالی فلا حاجة الی ذلک
التطویل بیانه ان الجزئیات من حیث هی جزئیة معلومة باعتبار هذا العلم
ان ارید به العلم الزائد علی الذات لم یناسب الا مذهب البعض الذین قالوا
بالعلم القدیم الزائد علی الذات ولا یناسب مذهب المص قوله والله
سبحانه وتعالی عالم عندهم بجمیع الحوادث الجزئیة الخ لا شبهة فی تحقق هذا
العلم ولکنه لم ینحصر علمه تعالی فی ذلک بل له علم آخر حادث وهو الذی یعبر عنه
الاشعری بتعلق العلم القدیم وانکاره الانکشاف الحادث حین الایجاد
العینی کفر قوله لم یتصف الزمان منسوبا الیه الخ لا اختصاص الزمان
لم یتصف بالمضی ومقابلیها منسوبا الی ذات واجب الوجود وصفاته
الحقیقیة واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات
الاعتباریة الحادثة فهو متحقق بلا شبهة کما یدل علیه کتابه العزیز قوله
فالموجود من الازل الی الابد معلوم له تعالی هذا انما یصح فی العلم المتقدم
علی الایجاد العینی لان العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها
العینی فانه فی هذا العلم یتحقق کان وکائن وسیکون قوله بل کل حاضرة
عنده فان قلت لما کان لکل منها حاضر فی وقته ولا یکون حاضرا فی
الوقت المتقدم علی ذلک ولا فی الوقت المتأخر عنه کان علمه تعالی بذوات
الجزئیات المتقضیة باعتبار الوجود العینی واحکامها الواقعة فی ازمنتها
حیث دخول الزمان فیها بحسب او صافها الثلثة فی کونه وشمول العلم

یکون ثابتا مستمرا لا یتغیر اصلا کالعلم بالکلیات بحیث لا اضافة فیه بین
کون واجب الوجود بحیث یحضر عنده جمیع الجزئیات الحاضرة کلها وفیه لا
تغیر فیه لکن هذا لیس عبارة عن العلم الحصولی الذی هو عبارة عن الحاضر
الحادث فی وقت وجوده العینی وان کان مستلزما له وعبارة الفلاسفة
یشعر بنفی الحضور للحادث الزمانی فهذا التاویل لا یناسب مقتضی عباراتهم
قوله قال بعض الفضلاء وهذا معنی قولهم انه تعالی یعلم الجزئیات علی
وجه کلی وقد عرفت ان التاویل غیر مرضی عند المص قوله
او صفة حقیقیة ذات اضافة الخ هذا انما یناسب مذهب الاشعری
ومن نحا نحوه والمناسب لمذهب المص ان یقول واما اذا کان
عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة الی الحسبانه
وخلاصة ما حصل من الابحاث المذکورة ان علم واجب الوجود الاجمالی
الذی هو عین الذات یعلم به جمیع خصوصیات الجزئیات واحکامها کما یعلم
به جمیع الصور الکلیة ولا دخل للزمان فیه ولا تغیر فیه اصلا کما لا یخفی
واما العلم التفصیلی الذی بعده فهو عین الموجودات العینیة عند المص ویعبر
عنه عند البعض بتعلق العلم القدیم وعند البعض بالرؤیة العینیة فهو انما یتغیر
باعتبار الزمان وفیه تغیر ما بحسب العلوم من حیث هی معلومات
فالتغیر بالحقیقة وما بالذات انما هو فی المعلومات وفی العلوم انما یتغیر
بالعرض وتبعا للمعلومات فهذا التغیر من لوازم عدم التغیر فی العلم القدیم
وهذا عجب ولعل ذلک ولو لا مخافة الاطناب وسامة الاصحاب

لحقت بمبحث العلوم على وجه اشار في ذلك ما ذكر من الايجابية
التامل هذا الكافي قوله والجواب ما مر ان العلم اى لا يلزم من
كون العلم تابعا و غير مفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا
بجواز استناد وجوبه الى امر اخر وكيف لا وقد دل البيان على وجوبه
ولا يدل في علته من العلة المخصوصة لا يدل على مطلقا بين العلم مطلقا
قوله ولو سلم انه سلم يكون العلم علة للحادث ومفيدا لوجوبه
كالالجاء وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال
العباد ليست معلولة لعلم الواجب الوجود بل وواجبة باقتضائه
فالاولى في الجواب هذا الى ان المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب
بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب
بالذات والامكان والتفصيل ان الحادث اما فعل العبد اولا
ووجوب القسم الثاني انما نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم
الاول انما نشأ من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا
قال المص في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاولى
اما ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا
لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى
السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا
لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال
بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكنه امر بين الامرين وهو ذلك ما قال

فان

فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل
بالقياس الى الآحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على
المقدور اى على ما قيل واجب الوجود مقدوره منا دهر ما ينجر الى
الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين قوله فقال جمهور المتكلمين انما هي قال
المص في شرح الرسالة العلم المسند انما سيداتوهم ان العقلاء
قصدوا وصفه بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم
والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه
له بالحيوة لكنها وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها وقد ما قال
عالم من اهل بيت النبوة عليه السلام هل سمي عالما وقادرا الا انه
وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى تعالى واهب
الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيين فانهما
كمالها وتتصور ان عدمها نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما
يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع انتهى هذا كلام حق واقع
لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ويؤيد لقول من قال
صفاته تعالى الحقيقية عين ذاته قال بعض الى هو الدراك الفعال وهذا
لم يقع بذاته ومن قوله بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه
بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك الى هو انا نكون الذي بحيث يصدر عنه

الحمد عن شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس لايق بجلاله تعالى بل
هو الا مصنوع مثلكم راجع اليكم عن جرى بان ينسب اليه جلاله

العقل والادراك وذلك على وجهين فاحد الوجهين ان يكون وجوده
هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان
فانه ما لم ينضم الى الجسم الحس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي لانه لو كان
وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان التحقيق
حيوته فان التحقيق هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر
ان الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار
ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها
ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود تعالى باعتبار
ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة
وغيرهما فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينها الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل
في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول
كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته لا يخفى لحمل مواطاة يرد عليه ان
هذه العبارة انما يعبر عن الاسماء لا عن الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة
مشترك بين الواجب تعالى وغيره قوله وكانهم ارادوا به وهو ان تعالى
الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية قوله وليست
زايدة على الذات واعلم ان الداعي عند المص هو عين الذات فحاصل
الدليل ان الارادة التي هي احد المرجح احد متعلق القدرة على الآخر
لانه ليست زائدة على الذات واللازم التسمية في الارادة كما الزم
بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما الزم بعض المتكلمين وكلاهما باطلان

فان

فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات
لم يكن القدرة عين الذات اذا المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء
قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام
الاعلى هو القدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة
قال المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هو
المسمى بالقدرة ومعنى لا يكون في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على
الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او الداعي وعند
القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع
الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه ذلك نفس
ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك
الفعل اذا عتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلنا الملازمة ممنوعة
فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستقل بصدوره عنه دون مقابله
لانه الكل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك
الفعل حتى لو كان مقابله الكل يصدر عنه ويكون فاعلية وعلمه ذلك عين ذاته
فتامل انتهى اقول حاصل كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود
الفعل فيما لا يزال من الاوقات المخصوصة فيكون الارادة والتعلق في الازل
موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ثم ان القدرة
تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك
الوقت هو كونه اصلح على نحو قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الاوائل

غايات العدد

في جواب الحيام حيث سئل الحيام عنه من مخصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله بزمان بعد ان سئل الغزالي عنه مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى قال الغزالي وجود العالم في الآن الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى قوله تدب الاشاعرة الى انها مغايرة اي قال الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة لمرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما الممتنع الترجح بلا مرجح وما يتوهم من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص قوله وان كان حادثا اي ان كان الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل قوله لزوم احد الامرين اوتعدد القدماء على ان قال اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص المقصود من قوله ان الارادة غير زايدة على الداعي انها ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين المذكورين وكلام الشارح هاهنا في غاية السقوط قال المص والنقل دل على اتصافه تع بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة انه تع متصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وساير اخواتها هو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشرع السميع البصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يجي فيها ساير اخواتها بمعنى المذكور قال المص في شرح رسالة العلم ولما كان السميع والبصير

والشم ما مناسبة للنقل عن بها عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تع بالسميع والبصير دون الشام والذايق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات بعينها فاذا ثبت بالشرع انه تع متصف بالادراك ثبت انه تع عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فيكون بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وساير اخواتها بالوجه الذي تدركه الحواس فيكون مدركا بجميع المحسوسات بذاته دون الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات قوله بعد ان الشرع دل على كونه سميعا وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب عبارة المتن بل المناسب ان يقول بعد ان الشرع يدل على انه تع متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم والعقل دل على استحالة الآلات فذاته تع بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته تع بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات والملموسات قوله وهذه الحجة لا يعبا بها لما كان معنى الحي فيه تع هو الدرّاك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تع يدرك بجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا يستلزم كمال الوجود يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك الحمو ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال الوجود فيه تع وبهذا ثبت انه تع سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل على كونه تع مدركا سميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك

الواجب في علمه

اقول سمع

والسمع والبصر في صفاته تع انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال سيد المدققين من انه لاشك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم تامين الآلة وان تخصيصهما انما هو بانكشاف مدلوليهما بوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر يا ينطبق بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تع عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي تدركهما الحواس بذاته فيكون له هذان النوعان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النوعين من العلم يجب ان يكونا بالآلة واذا كان له هذان النوعان من العلم اللذان هما السماع والابصار يكون بهذا السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه السميع البصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار هذا الكلام حق وهو بعينه كتحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما ذكره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع عن فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي ذكره السيد المذكور من ان منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك اي فكلام السيد المذكور معتبر كما لا يخفى قوله وايضا لا سبيل الى بيان استحالة التعدد لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لكمال التعدد والافتقار على الواجب الوجود تع ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين على الباري تع قوله وذهب الشيخ ابو الحسن

ولا تغاير الاخر

المص

المص ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصرات لكن خالفه في كونهما زايدين على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث انه مدرك للمبصرات بصير بذاته البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة والاحتياج الى الآلة انما هو فينا فان الباري تع يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تع يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذايق والشام واللامس فيحكم برجوعها الى العلم لكن لا يخفى ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما ذكره هذا القايل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فلذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد لفظ السميع والبصير في الشرع على الباري تع لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فبملاحظة ان الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالكيفية المخصوصة يعلم ان استعمالها

في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على الجزئي بذاته راجع لكونهما راجعين الى العلم **قوله** وذهب سائر المتكلمين واستدلوا على مطلوبهم بان اذا علمنا شيئا كالقوت مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا بالضرورة فعلم ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول العلم فذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير العلوم فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية ليس في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه عن قريب فدفع هذا الاستدلال تام **قوله** والجواب ان كلا منهما صفة قديمة هذا لا يناسب مذهب المحققين الاولى ان يقول ان كلا منهما نفس ذات الواجب الوجود لم تعلقات حادثة كالعلم والقدرة **قوله** وعموم قدرته الخ يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها ايجاد الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على الكلام وقوة الثانية وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فنسبة الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما وبكلام وافيق

قول

قوله احدهما ان الكلام صفة له قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول دون الثاني لكذب الصغرى فان المتكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فيكون قديما بلا قيد الدوام وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى **قوله** فاضطروا الى القدح في القياسين الخ لا حاجة الى القدح في بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم المعنى الاخر فيه **قوله** فالحنابلة قالوا الخ فكل لعلهم لم يريدوا معنى القدم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة اذ يكون اشنع من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القايم بذاته وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك بين المعنى الاخر وهو مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب منه الا وتوقف على انه مرادهم منه المحدث الا انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد اكثر ان قول الحنابلة باطل بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل بان مرادهم بقدم الكلام قدم علم البارى تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والا

الاعراض عن التاويل فانه جائز في اكثر المذاهب الباطلة والتوقف لانا نشاهد من التعصب البري عنه اهل الحق **قوله** حتى قال بعضهم الخ كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاخذ من التاويلات المذكورة لبعد صدور الحكم عمن له ادنى مسكة **قوله** والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم الحادث قايم بذاته تعالى وان المنتظم قول الله تعالى لا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو حادث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم **قوله** ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام الخ اي خلق الكلام على قصد افادة المعاني عنده تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعري تكلمه تعالى ولا يخفى عليك ان التكلم على ظاهر هذا التوجيه ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه توقف امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وخلقه فهو نفس ذات الواجب تعالى عند

المحقق

المحققين فانه تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات **قوله** لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية **قوله** والاشاعرة قالوا الكلام ليس من جنس الاصوات الخ اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا اخفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته تعالى وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلا يصح قولهم بل هو معنى قايم بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قايم بذاته كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قايما بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الحق تعالى او العلم الاجمالي الذي هو متميز عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى

به التكلم معنى واحد قائم بذاته تع وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تع لا وجه
لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تع لو قالوا بالعلم الاجمالي
الواحد الزايد على ذاته تع يصح الرجوع المذكور ويرتفع النزاع للمعتزلة معهم
الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الاجمالي الزايد في التعقل قوله
وقدحوا في صغرى القياس الثاني وليعلم انهم لم يقدحوا في صغرى القياس
اذا اخذوا الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي وانما قدحوا فيها اذا
اخذوه بمعنى الكلام النفسي فهم يصححون القياسين المذكورين بان جعلوا الكلام
المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والحاصل انه ان جعل الكلام
المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني وان
جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس الاول وان جعل
معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا قوله لان الكتابة
تصوير اللفظ الخ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجائية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار
مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقش
المتصور فكذا المكتوب صورة اللفظ المتصور لا نفسه اقول لا خفاء
انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا
لا محالة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ لا يستلزم لكون
المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال
الالفاظ

والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظ

الالفاظ مكتوبة واراد وامثال هذا القول ان الصورة الدالة عليها
مكتوبة وهو بمقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والالفاظ
الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير التصور الدالة
على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى ان نظر الكتابة كالتشبيه في ذا
نسب الى الوثن ونحوه قوله وجوابها انه لا نزاع في اطلاق
اسم القران الخ قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا
ادلة ظاهرة على ان القران هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف
وحكموا بان ذلك من ضروريات دين الاسلام ومن البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا القران
المذكورة بل سلموا ان القران بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا
في موضع الجواب ان للقران معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القران بهذا المعنى ولا يندفع
الاشكال بان للقران معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى
واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات
وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود
الذهني فهي من اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض
الاعيان جواهر قائمة بذاتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يتصور قيامها
بذاته تع ولا القيام بوجه من الوجوه انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن
القياسين المتعارضين في كلامه تع بل جواب عن قولهم ان معنى القران وكلام الله

حاشية

ادلة

ما سمعه موسى ع فانه سمع من الله تع اي بكونه ملقى الكلام الذي سمعه موسى
هو الله فهذا هو وجه اختصاص موسى ع بانه كليم الله وبهذا احاطة الوجه
الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة اي لم تذكر فيه قوله من جهة هو مفيد
كل من الوجهين الاخرين كما لا يخفى قوله وهو انه يسمع كلام الازلي
الخ لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع
لم يوجد من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين
اذ العلم ازلي هو عين ذات الواجب تع فيكون متحققا لكلام الازلي
الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال
متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو
ليس ازليا الا باحد من التاويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي
بل في جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره في هذا الجواب والحاصل
ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان
احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالعادة باعتبار الوجود المثالي
البرزخي على نحو ما يسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما
المعنى الذي هو مقصود بالذات بالعبارة اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام
بالحقيقة عند الغزالي ونظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد هو اظهار الصفة الكمالية
سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها
انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا
فهذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد

بالذات بالف‍ـ اللفظ بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ
يكون كلاما او القاء لكلام المتكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي
بين الكلام اللفظي والكلام الذي هو مجموع بلا صوت وحرف بالمعاني
او مشترك معنوي بينهما او مجازي واية كيف يصح السماع بدون الصوت
والحرف وايضا يسمى موسى عم الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعاني بدون
السماع بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت وحرف
قلت اما الجواب عن الاول فمنوع على مذاقه اطلاق الكلام بين مابه التكلم
اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما
يخبر عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان بالالفاظ او السواد بلا
معاني الالفاظ او بوسائط كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع
كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب والتحسر او التمني كالانشاءات
فعلى هذا التحقيق للكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام
بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع
او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بخصوصه
وغيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولذا قال الشيخ ان الكلام
في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب على عكس ذلك
كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ اما بطريق
المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون حقيقة الكلام كما هو مختار
الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي بعض الاشاعرة

وسيجي

وسيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى الحكيم واما الجواب عن الثاني فهو ان
المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري على الملقى اليه الكلام بالمعنى
المذكور الذي يتعلق المتكلم الذي هو الله تعالى والجواب عن الثالث فهو
ان الحق انه يحصل لموسى عم كلا السماعين فانهما يجتمعان معا مادام الملقى
اليه متعلقا بعالم الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما
فانما يحصل له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام نبيناه العارفون واما
الجواب عن الرابع فهو ان قال الدليل عليه ما ذكر انه لم يسمع ما سمع
كلامه له اذن سامعه على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يحصل
الكلام المسموع بالاذن بايجاده له اياه في الهواء قلت على تقدير
التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة فقد نقل ان موسى عم سمع من جميع الجهات و
الحاصل ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان
المقصد الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه لتكلم الفاظا اولا ثم يحصل
له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء والتكلم بالنسبة الى الله تعالى في
الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي
المثالي او بلسان الملك كالمنزل وجاز ان يحصل احيانا وبلسان النبي عم
الى القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بالايجاد في الهواء وذلك الجواز هو معقول
فمتعلقات تكلم الباري جل وعلا على عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا
فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي هو الالفاظ المتعلق به الحديث
القدسي القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها قوله

كما يرى في الاخرة ذاته تعالى الى سيجي تحقيق ان عن اسمع لا يرى ذاته
وبيان المراد في العبارات الدالة على الروية قوله وهذا على تقدير
ان يجوز الخ لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السمع والروية كلاهما
قسمان من الاطلاع الحضوري وكذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات
قوله لكن سماع غير الصوت والحرف قد عرفت ان معنى السماع ليس الا
حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا
لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما قال في هذا المقام ان هذا لا يكون
خرق العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعاني
التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ اولا ثم تطلع
على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان يطلع المخاطب
على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة قوله
وثانيهما انه سمع بصوت الخ لا يخفى انه اذا كان سماع الصوت من جميع
الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود
العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة
فعند التامل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما في الباب
ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب
الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان وهذا
يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع
الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون الصوت الموجود في الاعيان

لايخفى

لايخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت
ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود
الظلي المثالي فيحصل الجوابين واحد لا تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم
لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف
مطلقا اي سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني
وح يكون حاصل الجواب الاول المسموع انما هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ
المعينة وبدون وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ
باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث هو الالفاظ الموجودة
في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق وليس انه حمل الجواب
الاول على هذا المذكور قوله وثالثها انه سمع الخ هذا الجواب
ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من
غير جهة الشجرة المشهورة والطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء
صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم الا من هو فالحق هو الجواب الاول
المنضم للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي
هو التحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء عليهم
السلام والايجاد تعالى اياه فيه وان جاز معا رضته له باعتبار وجود الاحتمال
العقلي قوله واما الكلام هو المخترع في لسان الملك هذا الاحتمال
لا يخفى اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت
وعلى الثاني استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الالام

اللفظية واقع في كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من
المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون
بالصوت القايم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت معقدم على الانزال
في العالم المثالي المتقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ
في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في المثال وجود عالم
ظلي مثالي وهو الوجود الذي يسمى الاشراقيون في عالم الملك مثالا
بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربع اعتبارات
لكل اعتبار منها يحكم عليه بان له نحو من الوجود وان كان بالمجاز
اعتبار انه قايم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس
لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي
يسمى بعالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع
اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث
النقش الحادث في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل
عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار اندراجه في العلم في عالم
المجردات وتحققه في هذا العالم دفعة وهو تام البقاء ورابعها اعتبار
اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث
ولا يكون مخلوقا وكان ساير الممكنات شريكا له في ذلك الاندراج فجميع
ما يندرج في هذا العلم الازلي الذي هو عين الذات عند المحقق متعلقات
بالملاوية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة ورا

الملاوية

الملاوية وهي كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير
بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية التي هي عين الذات
ولما كان عند المحقق ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في
الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في المهية للالفاظ
الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي فرد
ان كل منها بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشا الاعتبار
محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن
الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا
باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب
يكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته تعالى قديم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك
بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار
ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب
قديما وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ
في الاذهان من حيث هي محاكية عن الامور الخارجية او متضمنة للطلب او
مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته
نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المقدم الذي هو غير زايد
على ذات الواجب تعالى بانه قديم قوله فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما
هو بحسب التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذات الواجب وقران من

حكم بان التكلم النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زايد على الذات فان ذاته تع باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالمتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تع من حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى غيره كما يكون مخاطبا وهذا المعنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاثار

قوله اقرانا عن ذهاب الوهم الى المعنى الازلي قد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تع فهي يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك فلا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتناء المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تمحل في الوصف بالازلية لكن قوله على ان الطلاق اسم المدلول الخ لايلايم المعنى الثاني

قوله والجواب ان كلامه تع في الازل لايتصف الخ وذلك لان معنى كلامه تع في الازلي انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تع او العلم الاجمالي بما يتكلم به وهو ايضا غير زايد على ذاته تع

قوله ويمكن دفع القول بان الازلي مدلول الكلام اللفظي الخ قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي

وبذلك

وبذلك يندفع التعبير الذي ذكره قوله وكذا القول بان المتصف بالمعنى لا اخفاء ان المتصف بالمعنى ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعيته الصفاته باحدهما تتصف اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محة فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تع ووصف المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا تغفل في وسياتي زيادة بيان ذلك الخ

قوله دون المعنى القديم لاشبهة في انه لامعنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ وبهذا يوجب حمل كلامهم على احد من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون الكلام الازلي في كلامهم انما بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زايد على ذاته فح فيندفع التغير المذكور عن كلامهم بلا تمحل

قوله واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان الخ هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تع عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو مابه التكلم فان هذا الكلام لايصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل

قوله قلنا هو اراد انه امر واحد الخ لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد المعنيين المذكورين في حل كلام الاشعري ان واجب الوجود لذاته متكلم في الازل فلا يحتاج في تكلمه الى امر زايد على ذاته فذاته تع من حيث تقتضي القاء الكلام

الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى مابه التكلم فان ذاته كاف في احضار مابه التكلم والكشف فذاته تع علم اجمالي بما تكلم تع به فذاته كاف في التكلم واحضار مابه التكلم فمابه التكلم لحوق الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات بالعلم الذي هو غير زايد على الذات فان للانسان تكلما ومابه التكلم هو الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية للمعاني للالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفي مابه التكلم الى الخيال او مافي حكمه واما ذات الواجب تع فلا يحتاج الى الغير فهو بذاته متكلم تع بغير زايد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات في العلم بمابه التكلم فنسبة ذاته تع الى مابه التكلم كنسبة الصور الخيالية للالفاظ اليك فذاته تع من حيث هو منشاء لانكشاف الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي ووحدة باعتبار لوتاملت رجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي بهما ولذا قيل الكلام النفسي القايم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله تع هو الكلام النفسي باعتبار انه مثبت في صقع الربوبية في مكمن الغيب بنحو من الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي وتنزله عبارة عن التعلق الظهوري في عالم المكنات والشهادة وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى التكلم على علمه تع الاجمالي بمابه التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك غير ذلك وغاية توجيه الاشعري ان يقال ان الذات الواجب تع تكلم ازلي غير زايد على ذاته

على ذاته

على ذاته وللتكلم الازلي مابه يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي وكفى في تحقيق التكلم الازلي علمه تع الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا مابه يتعلق التكلم وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية تاويل كلامه ان يتحقق في الازل التكلم ومابه التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان ~~وعلم تلك الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم تلك الالفاظ~~ هو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده مايتعلق التكلم بمعلوميته ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لايرتضيه المعتزلة ايضا على تقدير صحة ما يعني العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور نوعا من الكلام الازلي لا يصح اصلا

قوله وهذا الجواب مشهور من الجمهور وكلامهم تردد الخ والتحقيق ان ذاته تع بحيث تقتضي التكليف والامر بعد ايجاد المكلف فمن نظر الى ذاته تع بذاته تقتضي التكليف وان ذاته تع منشا للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشاء الامر تحقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر الازلي وهو منشاء الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل

قوله السادس ان الكلام في جميع هذه الادلة انما تنتفي في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي منشاه باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي هو

التكلم المعتبر الذي هو امر واحد غير زايد على ذاته تع او العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زايد على ذاته عند المحققين **قوله** فيرجع اتصاف البارى تع بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدال الخ الاولى ان يقول بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعانى وكذلك ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات الدالة على المعانى المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتبارى واما التكلم القديم فهو كون ذاته تع بحيث يقتضى القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلى الذي هو صفة لذاته تع وهذا صفة غير العلم والقدرة **قوله** والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو ما قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود والمعنى انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به الايجاد والقاء الى طلب للاعلام **قوله** لا من اوجد الكلام ولو في محل اوجد لا اختفاء في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام **قوله** للقطع بان موجد الحركة الخ لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به الحركة لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا ولا يخفى حال نظايرها وان علمنا ان موجده الى آخره لا يكفى فيه

فان

فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو القاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا فمن الصورة المذكورة المطلق هو التكلم ما به يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان من موجد الكلام هو الله تع **قوله** فالكلام القائم بذات البارى تع الخ قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تع هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعانى ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التقسيم المذكور في شرح كلام الغزالى فان كلا منها حادث **قوله** فالمعنى الذي نجده في نفسه ويدور في خلده الخ لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تع كالالفاظ وعلى هذا يتفرع انكار المصنف رفع الله درجاته في موقف الاطلاق الكلام على معانى الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المصنف والنفسانى اى الكلام النفسى القديم وهو معانى الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسى القديم ان العلم الاجمالى بالكلام قديم قلت هذا انما ويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحق يشم منه رايحة النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان قول المصنف والنفسانى غير معقول حيث لم يقل وكلام النفس او النفسى اجابة لطيفا بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب **قوله** وقد شرحناه في مبحث المسموعات فليراجع اقول قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسى الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعنى حصوله في

الذهنى

الذهنى مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المعلقة على المبحث المذكور **قوله** فيشنع الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب انه اراد انه لما كان باعث الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسى على الكلام بمعنى التكلم اى كون الذات بحيث يقتضى القاء الكلام الى المخاطبين ويصح كلامه بلا ما ويل الى ما ذكره صاحب المواقف ولعل باعث الاصحاب ما ذكره مع صحته اوضح **قوله** وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد مدلول اللفظ المدلول الالتزامى الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقى فلا خفاء في ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى العلم فان اللفظ مثلا قال فرعون ومدلوله المطابقى متساويان في الحدوث **قوله** واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها الخ اقول المتبادر والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المص في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام انما هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصده ولانه عليه يتحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعانى وتقرير ترتيب اجزاء المؤلف في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فتلك الالفاظ والمعانى المرتبة في الذهن كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفون تع بالكلام

الذيد

الذهنى بذلك او لولاه لما توهم العوام الوحى فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زايد على العلم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زايد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا ينكرون في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام الى معنى الكلام المغايرة فهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه بمجاز كمعانى الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عم وكلمة القاها الى مريم وقال الله تع اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين عم انا كلام الله الناطق وكما قيل من ان بسايط الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لجميع الالفاظ والمعانى فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او منشا للطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية وذلك الانشاء انما يوجدان بالذات في معانى الالفاظ وبذلك يعلم ان كلام الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلاما واايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والامر والنهى وامثالها انما يكون بالحقيقة معانى الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضى الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعانى بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعانى وايضا اذا قيل في الامر مثلا بالعربى او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات

بسم الله الرحمن الرحيم

وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معانى الالفاظ المولفة الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالى كما اختاره الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه هو العلم او الى العلم مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه زايد على العلم قديم غير مولف ولا مسموع وامام قال انه قديم مولف ليس بمسموع وزايد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلى القديم وكان معنى زيادته على العلم ان انضمام اقتضاء القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مولف مسموع اشارة الى ما اختاره المحقق من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا ينكرون الخ اشارة الى انهم لا يفهمون من الحدوث والقدم فيكون الكلام النفسى عنده امراشا ملا الخ واعترض عليه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته متحدة الحقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة به تع من غير ترتيب وفيما مرتبة كتصور الالة ثم قال ذلك المعترض لنا فى هذا المقام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة وهى ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التى هى مرتبة لنا فى الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام القائمة بذاته تع صفة هى مبدء تاليف الكلمات وان كلامه تع هى الكلمات التى هى مولفة لمتع بذاته فى علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر واستناده

عن العلم الخ فان كلامه غيره تع معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذى ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تع علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس مثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشتمل الحروف الموجودة او ما يشتمل الحروف والاصوات والمعانى ولا ما هو المشهور من الاشعرى من ان كلامه تع انما هو المعنى القائم باللفظ بل هو تحقيق وتصحيح الوجوه كان علمه تع واحد محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كلامه ايضا واحد مشتملا على اقسام من الكتب والصحف من اللغات المختلفة والاخبارات والانشاآت انتهى اقول فى دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسى بالمعنى المذكور صفة له تع ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تع واراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تع على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه فى علم القديم كما اول الذهنى فى العلم وانت اذا تاملت فى التحقيق الذى ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تع القديم هو العلم الاجمالى بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وما قال العلامة النيشابورى فى تفسيره منشاه الابرهان على ان كل صوت فانه يتقدم بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل لعل ذلك فى الشاهد فقط فالكلام القديم كما اقدم

علا

مذهب الاشعرى الحاصل

بذاته تع والاصوات القائمة صح

نطق وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما انه ادرك وعلم من غير قوى وعضو وغيرهما يدركه كما لا ينبغى لم يدرك ادراكه كما ينبغى لا يلزم من الاتفاق فان كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المركب من الموجود الذهنى والموجود العينى فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قائمة بالجسم وايضا قوله فالكلام القديم الخ انما يصلح ايضا لو حمل الكلام على المعنى المصدرى او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقديم باعتبار اندراجه فى العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض المذكور والعلامة النيشابورى ومن قال ان تكلمه بالقرآن عبارة عن كتبه خلقه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه بالاشياء على الوجه الذى عليه فى الوجود بمنزلة نفس الاشياء وكتبها على لوح الوجود واحد وتنقيحها يحتاج الى مقدمة وهى ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم اولا كما حكم به المحقق حيث قال فى شرح رسالة العلم فى بيان مسئلة الثانية عشر وهى انه تع يصح وصفه بانه متكلم اذ لا ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته وقدمه والقائلون بحدوثه يحكمون بانه شاء انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافى السكوت والافة اى القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تع بالتكلم بهذا المعنى فى الازل وان اراد به كون الشىء ذا كلام تعلق به تع قدرة التامة القائمة به لكن ذلك الشىء كان تابعا للكلام

تع به فى الازل على ما قال المحقق فان تحقق الكلام فى الازل كان اتصافه تع فى الازل وان كان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تع به فى الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان ايجاد الكلام لا يستلزم والحق ان التكلم الكلى هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعرى ان الكلام القديم الذى هو ضرورى فى اتصافه تع بالتكلم فى الازل انما هو العلم بالكلام اللفظى بناء على انه حقيقة فى اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظى بناء على انه حقيقة فيناسب العلم بما هو لم منهما بناء على انه حقيقة فى مايعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالى ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعرى وبالجملة التحقيقات الاربعة المذكورة فى تصحيح مذهب الاشعرى انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالى الذى تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمحقق لا ينكر ذلك التاويل بل كلامه ليس الا فى عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه لتحصيل كون التكلم صفة كمالية ومن عبارات وقعت فى الشريعة مثل قوله تع بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ ومثل قوله تع انا انزلناه قرآنا عربيا فان تنزيل الاثر يدل على ان القرآن الذى هو كلام الله تع نزل من العلم الى العين قال المنصوح فى العلم الاجمالى القديم هو القرآن الذى هو كلام الله القديم باعتبار الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيما

العلم الاجمالى العالم لا يعلى المعلوم

هى العبارة قلت لانكم فهذين الباعثين يوثق عند المعتزلة والمعتزلة
لا يخفى ولما لم يكن انقطاع الكلام فى البحث المتعلق بالكلام فى علم الكلام
اختصرنا ما هو من تنقيح هذا المرام فان علمه عند الملك العلام قوله
قايما بذات الله تعالى هو مكتوب الخ قد عرفت ان المراد من ذلك القيام
الاندراج فى علم الله المتقدم على الايجاد فان قيل فانه يمكن ان يكون
يكون المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض
الحكماء من ان الصور العلمية قايمة بذاته تعالى بدون تاثر ذاته تعالى منه واستكماله
تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاكثر
ويمكن ان يقال ان الاشعرى لم يقل بالتغاير فى الصفات الكمالية واما فى غيرها
فهو قابل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به
والظاهر ان يكون الاشعرى قايلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعرى
من ان الكلام النفسى امر واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة
من هذا ان الحكم انما يستقيم فى الكلام بمعنى التكلم او فى العلم الاجمالى بالكلام
فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج فى العلم الاجمالى
قوله والجواب ايضا ما ذكرناه جواب صاحب المواقف اولى من الجواب
المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظى الذى ادعاه المجيب خلاف
المقصود وثانيهما ان كلام من معنى الكلام الذى التزمها المجيب حادث باعتبار
الوجود الخارجى وقديم باعتبار اندراجه فى علم الواجب تعالى القديم فلا وجه
للعدول عن المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره قوله ومن انكر كان

مايز

مايز ونى المصحف الخ مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة
كون ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز فينبغى ان يكون منكره
مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التاويل الذى ذكره الشارح ولعله اشار بذلك
بقوله الا انه بعد التامل يعرف حقيقة اعز انه اشار بذلك القول الى انه
يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان تختار هذا التحقيق كما قررنا قوله بل
دال على ما هو صفة حقيقة قد عرفت ما فيه قوله فذلك امر خارج عن طور
العقل الخ اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجى
واما باعتبار وجود العلمى او العقلى او الظلى او المثالى فليس خارجا عنه بل هذا
الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على ستة اقسام احدها التكلم الحقيقى
الذى هو غير زايد على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث يتفرع الاوامر
النواهى وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذى يسمى بالخطاب
القديم وثانيها هو التكلم الذى بينه تعالى وبين الجود القدسى وهو القاء الواجب تعالى
بالحكم ويوجد الى العلم الاعلى وثالثها التكلم الذى هو القاء الواجب تعالى ما
يحكم ويوجد بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم ويوجد
ورابعها التكلم النفسى الذى هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام
والاخبار وخامسها التكلم المثالى الذى هو القاء الالفاظ المثالية
الدالة على المعانى المنتهية الى النفوس الانسانية فى عالم المثال وسادسها
التكلم الذى هو القاء الالفاظ الدالة على المعانى المنتهية الى النفوس الانسانية
فى عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لا يليق بالاجابة التكلم قوله وهو ان
الكذب فى كلام الذى عندهم الخ وذلك لان الكلام المصدر عندهم بمعنى التكلم

ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره قوله ونقل كون الحدوث
ولقايل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم قوله وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة
زايدة الخ لا خفاء عليك ان المراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على
الذات مطلقا اى فى كلا طرفى الذهن والخارج الخ عليان الدليل المذكور
لا يدل عليه بل انما يدل على عدم الزيادة فى الخارج وان الدليل الاول
لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من ان وجوب الوجود يدل على نفى الزيادة
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفى الزيادة فى الخارج والتزام ان
ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على وقصد شرح الكتاب
كدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المصنف ليس الا فى عدم زيادة
السرمدية التى هى اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله وذكر دلائله انما
هو فى عدم زيادة البقاء الذى هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا
للمتن ولعله لما لاحظ ان الدليل الدال على زيادة البقاء هو بعينها
دال على زيادة السرمدية اجرى لما فى عدم زيادة البقاء موافقا للقوم بل
منه جريا نها فى عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المصنف وانما اختار البقاء
السرمدية فى التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها يستلزمان ثبات
البقاء وعدم زيادته احدها ان المنقول منه استمرار الوجود
هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المطلوب
لا يقال لما كان الوجود عين الذات واجب الوجود ولم يكن السرمدية والبقاء

زايدا

زايدا على الوجود لم يكونا زايدين على الذات لانا نقول انما هو اثار
الوجود الانتزاعى الذى هو مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذى ذكره
الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعى المستمر فلم يكونا زايدين على
الوجود الانتزاعى الذى هو زايد على الذات فى التعقل نعم لو كان المراد
بعدم الزيادة عدم الزيادة فى الخارج لتم ذلك الدليل قالت والشريك
يعنى وجوب الوجود الذى هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود الصرف الذى هو
من الاشارة الى وحدتها التى هى بديهية ضرورية يدل على نفى الشريك فى الوجوب
الا لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الوجود من حيث هو
موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضى
التعدد واما ان يقتضى الوحدة وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو
باطل فتعين الثانى ضرورة ان لا اقتضاء احدهما يقتضى الاحتياج الى الممكن
الذى لا اقتضاء له اصلا وايضا لا خفاء فى ان ذلك الاحتياج يعود الى
اقتضاء حقيقة محض الوجود الى اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة
وجوب الوجود يقتضى الوحدة لم يكن مشتركا وهو المطلوب وايضا اما ان يكون
حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود المتميز او بكونه
شرطا للتحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتميز وان كان
لغيره مدخل فى تحققه فيه وذلك الغير ممكن لا محالة وليس فى الممكن اقتضاء باعتبار
ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود لحقيقته
يقتضى حقيقة الوحدة ونفى الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذى هو

محض الوجود يجب ان يكون بصرافته ومحوضته موجودا ولا يتصور في محوضته
المرتبة الواحد تعدد كما في مراتب الاعداد فوق الواحد فالواجب
الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضة الوجود ووجوب الوجود
عبارة عن وجوده بلا شريك ونظيره انه صرف الوجود من حيث هو موجود
لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث
هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعني بوحدة واجب الوجود الا كونه موجودا
بدون الكثرة ولذا قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي
الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض
لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان بالغير فيدخل في ذلك
الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود فيعود افتقار
الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة
الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلوب وبالجملة
براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاد وحدة حقيقة الوجود
اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره يتحقق الموجودات وهو الذي يعبر عنه
بوجوب الوجود فتلك الوحدة بديهية حدسية وبهذا اظهر من الشمس فان
الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس عالم العقول
والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور وبه ظهور كل شيء
وادراك كل ذي ادراك فكذلك وحدته بحسب الحقيقة ظاهر عند كل من له
وجدان صحيح وقد مر شبهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن

موجودة الذي بايديهم صار افتخار الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة في
الكتب فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب
والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او
بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لان
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج الى التعين يستلزم الاحتياج
في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة حقيقة
محض الوجود فان الوجود هو تاكد الوجود في ذلك لانه قد سبق ان الوجود
الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضا
قد مر التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي واحد والنوعي منها التنبيه على ان
الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو عام
عن حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام الاربعة المذكورة التي رابعها خارج
بالبديهة والاقسام الباقية يستلزم المطلوب فاندفع ما اورده الشارح بقوله بعد
لا فتخار الشياطين بعد اذ هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية
الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدقت عليه
لم يستقم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية فلا تعدد ان اريد بالواجب
ان ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان يتعين
كل منهما بنفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن
الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم
فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب

اعني ذات الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد مر ان
الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي
تصوره بالوجه الكلي بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي
بلاحظة الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي
فعلى هذا نقول مراد المستدل بالدليل من قوله الماهية الواجبة الوجود الحقيقي
الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخرج عن
الاقسام الاربعة التي رابعها باطل بالبديهة والثلثة الباقية يستلزم المطلوب واما
ما قال الشارح بعد ما ذكر من قوله لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه
لانا نقول في كونه شيئا خارجا محمولا عليه لا يخفى حاله لانه ان اريد
بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو حقيقته لا يتصور فيه قسم خامس لانه
لا يتصور انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود
الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود في الخارج وانما يتصور القسم الخامس
اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير للذات والتعقل
وثانيهما انه لو كان اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين بالضرورة وح اما ان
يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين وهو ح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجود على نفسه لتقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
وان

وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض و
هو تعدد الواجب لان تعين المعلول لا ينتهي عن تخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستلزامه احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول
خلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب
الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود المتاكد الذي يكون الواجب به موجودا
والتعين الذي يتشخص به الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز انفكاك
كل من الوجود المتاكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود
وهذا يستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام
المذكورة بعضها يستلزم المطلوب وبعضها محال واندفع عنه ما اورده الشارح
بقوله اقول لو كان لزم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على
المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول امرا موجودا خارجيا والمعلول هنا
ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف
يغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود
انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو
الوجود الحقيقي المتاكد الذي يتحقق الواجب باعتباره ولكشفه في تحققه في الخارج
لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني
لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ بدون الوجود الحقيقي
حاصل المنع الثاني انه لا يلزم من تقدم التعين بالوجوب على وجوب الذات تقدم الشيء على نفسه لان
ههنا وجوبين احدهما وجوب التعين والاخر هو وجوب الذات فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه
لكن لو تفطن الكلام الى وجوب التعين كما ذكرنا لا يلزم تقدم الشيء على نفسه الا انه لا يندفع المنع
الثاني ايضا

تحقق الاثنينية ام فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة
لوجوب الوجود وايضا فيه منع الدليل ماذكره الشارح بقوله وايضا فقوله اما ان
يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين التعين المختار
ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز الانفكاك لزم جواز الوجوب
بدون التعين فلا امتناع واما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان كان بالتعين احد
التعينات لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف
قلنا لكن لزوم احد التعينات لا على التعيين لا يناف التعدد انتهى اقول ذلك
الاندفاع لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين
التشخيص ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز
انفكاك كل منهما عن الآخر فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل
ولعل اللزوم شبيه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اثبات التلازم في
اتمام الدليل المذكور بل الى اثبات اللزوم كما قيل ثم يرد على الدليل المذكور
انه لا حاجة في تتميم الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعين المتعين
بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين بل يكفي اثبات محالية ذلك
الجواز بان يقال لو جاز تحقق الوجوب بدون التعين المعين فلا بد من علة
لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين فيلزم المحذور المذكور
واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا
التقرير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء

في لزوم

فتوجه نظر الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول وعلى هذا الدليل
ورد فيه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود المنزه عن
المهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي حدسي فقد مر الشبهات عليه
في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود
اذا كان صفة لشيء موجود فاما ان يتعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب
لو كان صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين
معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول
نقول ان كون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا
فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره
واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنته ما
الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امر الذاته من حيث هو واجب الوجود او
لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون كل
ما هو واجب الوجود فهذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان
كان لسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود فيكون واجب
الوجود هذا بعينه بسبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب
الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك مهية
ما ويكون تلك المهية واجب الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان

ير واجب الوجود في الخارج اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة
او لا يكون وحق ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة هو مبدأ كل حقيقة بل هو تأكد
الحقيقة وتصحيحها وان كان له حقيقة وهي غير تلك المهية فان كان ان ذلك الوجوب
من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب
من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له سببا يجب بسببه
فان الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا لا يجوز ان يكون واجب
الوجود بالذات متحصلا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون تلك المهية
عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود
المشار اليه بالفعل في ذاته متحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية
فاذن ليست تلك المهية مهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود
بل مهية شيء آخر لاحق له وقد فرضت مهية لذلك الشيء هف فلا مهية للواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الآنية معناه ان الآنية والوجود
لو صارا للمهية فلا يخلو اما ان يلزم لذاتها او لشيء آخر ومحال ان يكون لوازم
المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل
وجودها ثم نقول ان كل ما له مهية غير الآنية فهو معلول وذلك لانك علمت
ان الآنية والوجود لا يقوم من المهية التي هي خارجة عن الآنية مقام الامر
المقوم فيكون من اللوازم ولا محالة اما ان يلزم المهية لانها تلك واما ان
يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن
يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الآنية تتبع المهية وتلزمها لنفسها

فيكون

فيكون الآنية قد تبعت وجودها وجودا وكان متبوعه موجودا
بالذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان
يكون الوجود لها عن علة وكل ذي مهية هو معلول وساير الاشياء غير الواجب
فلها مهيات وتلك المهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود
من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات تفيض عليها الوجود منه فهو مجرد
الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء
التي مهيات ممكنة توجد به ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما يحصله
ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به وهو ذاته ومعناه اما
مقصور عليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة الواجب الوجود
لا لاجل نفسها هي هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا فلا يمكن
ان يوجد لغيره وان كان تحقق هذه المنتسبة لهذا المعنى لا عن ذاتها بل عن غيرها
فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود فاذن
حقيقة واجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة لذاتين
والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى واما
بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة
لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن
لا لكل ما ليس له وجود الا وجود معنى ولا يتعلق بسبب خارج او حامل عارض
فيما انما يخالف مثله فاذن لا يمكن له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال
قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي

بنقصها وتصيرها باعتبار ذي ... فعلية مرفة لا يلي بثبوته
بشرطه القوة اصلا وهذا هو الفعلية في الواجب ... فعلية ثبوته بالقوة كفعلية الممكنات
فان القوة ... في فعلية الممكنات ...

حيث معناه بل ربما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق
ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان لا يعقل الحيوان وحقيقته بل في ان يكون
موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو معنى واجب الوجود وكان الفصل
يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل بما هو كالفصل
في هيئة ما هو كالجنس والحال ما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا فظهر
فتوهم ان الوجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له قال الشيخ في
كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان متكثرا لكان
لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل
او العرض والفصل والعرض لا يفيدان هيئة الجنس ولكنهما يفيدان قوام
وجود الجنس اما بالفعل والعرض لا يفيد هيئة النوع بل يفيد قوام وجوده
وحيث هيئة الجنس او النوع الوجود وفرض دخول فصل او عرض عليه
لزم ان يكون الفصل يفيد هيئة الجنس والعرض يفيد هيئة النوع فالموجود
الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او هيئة نوعية وعرض مشخص فالفصل
يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا
فتبين من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي هيئته انيته لا يتكثر
بالفصول والعوارض فلا شريك لواجب الوجود بالذات قال في التعليقات
ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولو تورد على ما تقرر من تحقق
هو انه ان كان واجب الوجود يتقوم لذاته ولانه واجب الوجود بذاته كان شرطا
فيه ان يكون مثلا لم يصح ان يكون غيره الا ان يكون واجب الوجود بذاته الا ان كان ما بسبب الكان
واجب الوجود بذاته واجب الوجود لغيره تمت تمامه وختمه

[illegible]

[illegible]